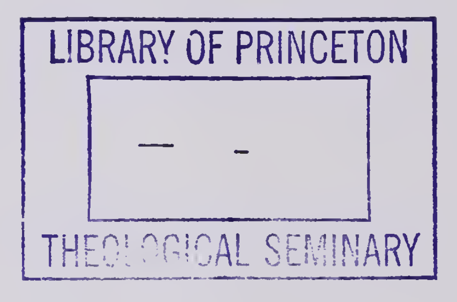
La presencia de una ausencia: sexodiversidad, espiritualidad y teología

César Henríquez




LIBRARY OF PRINCETON
THEOLOGICAL SEMINARY

La presencia de una ausencia: sexodiversidad, espiritualidad y teología

César Henríquez

Colección UNIVERSITARIA

DEI

Departamento Ecuménico de Investigaciones


sexodiversidad,
espiritualidad y teología
César Henríquez
ACCION
ECUMENICA

CORRECCIÓN: Diani Víquez Moreno
COMPOSICIÓN TIPOGRÁFICA: Lucía M. Picado Gamboa
PORTADA: Olman Bolaños

261
H518p
Henríquez, César
La presencia de una ausencia, sexodiversidad,
espiritualidad y teología../ Henríquez, César.
—1a ed.-San José, Costa Rica: Editorial DEI, 2015
/121 p.; 15 x22 cm. (Colección Universitaria)

ISBN 978-9977-83-184-8

1. Diversidad I. Título
2. Sexualidad
3. Teología

ISBN 978-9977-83-184-8

PARA PEDIDOS O INFORMACIÓN DIRIGIRSE A:

Asociación Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
SABANILLA
SAN JOSÉ-COSTA RICA
Teléfonos (506) 2253-0229 • 2253-9124
Fax (506) 2280-7561
Dirección electrónica: editorial@dei-cr.org
http: //www.dei-cr.org

Agradecimientos

Da terra até o céu...

Rubem Alves:
por mostrarme que la teología
también es poesía, cuentos,
colores, sueños e historias.

Ivone Gebara:
por seducirme con sus propuestas,
su sonrisa y abrir las ventanas
de la trascendencia aquí y ahora.

Jung Mo Sung:
por visibilizar mi vulnerabilidad,
deconstruir mi horizonte de sentido
y replantearme las utopías

Contenido

Presentación

[La sexualidad humana] tiene algo de original, de personal y de conjunción con otra personalidad semejante a la nuestra que escapa a los análisis científicos y a los dogmas religiosos. Como dice Chico Buarque, ella atraviesa emociones "desconocidas por Dios Padre", atraviesa lugares ocultos al Dios todo-poderoso, entra por laberintos impredecibles, se abre en explosiones inesperadas. La ciencia y la religión no pueden controlar esa irrupción de energías, tampoco explicar todas sus direcciones y sus meandros impredecibles. Cuando intentan hacerlo, dan margen a la disimulación, a la mentira, a la falsedad en las relaciones, a la dobles de sentimientos, a la culpabilidad enfermiza.

Ivone Gebara

No hay posibilidad de pensar las relaciones humanas en cualquier ámbito de interacción sin considerar la sexualidad. No hay posibilidad de pensar y hacer teología sin considerar el hecho de que ella contiene siempre en sí misma una manera de significar ese elemento originario que nos constituye a todos

y todas como seres humanos que vivimos aquí y ahora bajo determinadas condiciones. Por eso, mirar y reflexionar el cómo la sexualidad ha sido significada y cómo esas significaciones han determinado nuestras relaciones, incluso nuestra manera de experimentar lo sagrado, es fundamental para comprender qué tipo de teología hemos sido capaces de producir y qué tipo de iglesia hemos sido capaces de ser.

De alguna manera se consolidó la idea, especialmente por parte de algunas corrientes teológicas cristianas, de que la sexualidad es apenas un objeto de la reflexión teológica y no un elemento fundamental de su proceso. La sexualidad aparece, entonces, en el campo de la reflexión moral –más que ética– como objeto de reglamentos que derivan de un mapa predefinido de relaciones de poder. Una idea sobre lo que debería ser. Se pasa a clasificar los comportamientos y prácticas con base en esas reglas construidas a partir de situaciones particulares de contextos históricos, económicos, políticos y culturales, muchas veces buscando su justificación en los propios textos bíblicos. Esos mismos textos son, muchas veces, transformados en mapas que esconden ciertos accidentes geográficos, o rutas alternativas construidas, o desconsiderando una geografía alterada y nuevas rutas abiertas en la búsqueda de vivencias auténticas y coherentes con las experiencias concretas de las personas y comunidades en sus contextos. Ninguna teología o práctica eclesiástica es ajena a las formas en que la sexualidad es experimentada, aun cuando no esté específicamente hablando sobre sexualidad. Esta, como elemento de la existencia humana y como práctica vivida, es un elemento fundamental de cualquier teología y experiencia eclesial.

Hay innumerables ejemplos de reflexiones y prácticas, a lo largo de la historia de la iglesia y de la teología, que cuestionan y resisten los abordajes que imponen un determinado modelo y patrón de sexualidad que se pretende único y universal. En las últimas décadas esos cuestionamientos y resistencias se han tornado más visibles y han sido articulados en nuevas corrientes teológicas y experiencias eclesiásticas particulares. Eso se expresa en la búsqueda de un nuevo significado de las relaciones de poder a partir de la práctica vivida por individuos y grupos, en la mayoría de los casos violentados, oprimidos, marginados y excluidos de los espacios de poder y de las estructuras institucionales que rigen la vida de las personas en la actual coyuntura. Frente a los modelos y prácticas homogeneizadoras

y normativas emergen reflexiones y prácticas pautadas por el paradigma de la diversidad, el respeto y la valorización.

Asumiendo la sexualidad como elemento fundamental de la vivencia humana y de la organización de las relaciones, se cuestionan las perspectivas heteronormativas, heterosexistas y heteropatriarcales. Estas perspectivas ofrecen opciones conocidas y legitimadas dentro de estructuras de poder que reconocen apenas algunas experiencias en el campo de la sexualidad como válidas y las transforman en parámetro para evaluación y castigo de todas las demás que supuestamente no se encuadran en sus estrechos límites. Al ser elevadas a categorías y parámetros universales, automáticamente se desconectan de las experiencias reales de las personas y grupos y pasan a representar ideales intangibles para la gran mayoría de las personas – incluso aquellas que afirman y defienden sus características. Así, emergen la disimulación, la mentira, la falsedad en las relaciones, la dobles de sentimientos, la culpabilidad enfermiza, mencionadas por Ivone Gebara, que se reflejan en nuestras teologías y en nuestras prácticas eclesiásticas.

Por eso, hablar de sexualidad y de diversidad sexual no significa referirse a las experiencias de personas que visiblemente y afirmativamente están fuera de los cánones de la sexualidad correcta –por ejemplo, lesbianas, gays, bisexuales, travestis y transexuales (LGBT). Significa repensar la manera cómo cada uno y cada una de nosotros vive y experimenta la sexualidad, independiente de la categoría que se utiliza para significar esa experiencia, y darse cuenta de que tales modelos y patrones nos deshumanizan a todos. Las fronteras impuestas por esos mapas minimizan nuestros deseos y posibilidades de conjunción con otras personalidades, las cuales permitirían construir relaciones de poder que crearían lazos de solidaridad.

La propuesta de reflexión y práctica construida por César Henríquez en esta obra expone de manera sensible, justamente esas cuestiones, al proponer como punto de partida para la reflexión teológica y práctica eclesiástica la diversidad sexual. De esta manera, se coloca en la genealogía de estudios y experiencias que han propuesto caminos más diversos, más inclusivos, más humanizantes para cristianos y cristianas en Latinoamérica y en otras partes del mundo. En el camino propuesto para la reflexión, el autor va evidenciando que algunos mapas utilizados en el campo de la reflexión teológica, y en el cotidiano de las iglesias ya no sirven –si es que sirvieron en algún momento– para expresar

nuestra realidad como personas que creen y quieren vivir su fe en comunidades e iglesias. El autor nos invita a descubrir los elementos ausentes de esos mapas. Más que ausentes, sin embargo, esos elementos y esas experiencias fueron ocultados e invisibilizados en las reflexiones teológicas y en la vida de la iglesia. ¡El desafío que César nos coloca es hacerlos presentes! Además, nos advierte de los peligros de una teología e iglesia desconectadas de la vida de las personas, quienes representan la brújula que orienta nuestras diversas caminatas.

No en vano César Henríquez, en su reflexión, destaca la experiencia de personas "sexodiversas" –aquellas normalmente ubicadas fuera de los patrones de sexualidad normal y legítima. El caminar con las personas violentadas, excluidas y marginadas, representa el primer paso para entender cómo esas formas de violencia, exclusión y marginalización, que actúan primeramente y de manera virulenta en los cuerpos de dichas personas, hablan de nosotros mismos y de cómo los muros que creamos para protegernos también nos limitan y alienan. Esta postura y abordaje es fruto de la experiencia del propio autor, quien con honestidad profética revela de qué manera esas cuestiones emergieron en su propia existencia y práctica pastoral. Por otro lado, y ese es el punto clave de la reflexión de César, son esas experiencias las que permiten y motivan una nueva mirada y hacen percibir la obsolescencia de los mapas antiguos y las posibilidades de nuevas rutas de encuentro.

Hay que ver, también, que esa experiencia no es posible sin lo que hemos llamado en Latinoamérica, y que el autor retoma, la "indignación ética". En el campo de las experiencias feministas y de la diversidad sexual se trata de aquello que ha sido llamado por algunos de histeria y que nosotros preferimos llamar rabia. Como dice la eticista Beverly Harrison, es aquella sensación de que algo no está bien en nuestras relaciones y que nos hace reaccionar frente a situaciones que evidencian que los lazos de amor están siendo violados. Es la rabia (*anger*) en el trabajo del amor. Sin eso, no es posible que haya resistencia a esas prácticas deshumanizadoras, tampoco sería posible que surjan nuevas maneras de pensar y actuar. En el campo de la teología y de la práctica eclesiástica, eso también significa que es necesario incluir en nuestra labor otras fuentes, otros lenguajes, otras formas de significar nuestras experiencias de liberación. En el texto de César Henríquez eso se expresa también en la utilización de narrativas, relatos, poemas, canciones, especialmente en

aquellos que encierran cada capítulo del libro. No son apenas apéndices ilustrativos. Son la teología en su primer momento: la vida, pulsante, indignada, empapada de posibilidades para una vivencia teológica y eclesiástica auténtica.

El libro que tenemos en las manos es un esfuerzo sincero y comprometido con una teología que tenga sentido y con una iglesia que cumpla con su mandato evangélico. Su lectura permitirá expandir nuestras comprensiones y prácticas en el ámbito particular de la sexualidad y, fundamentalmente, provocarnos a pensar en cómo hemos construido nuestras relaciones en la iglesia y en la sociedad para ensayar nuevas formas de espiritualidades liberadoras. Es, sin duda, una gran contribución para la construcción de otro mundo posible, proyecto para lo cual también las iglesias cristianas están invitadas a dar su contribución siguiendo la tradición de quien se hizo carne y deseo y habito entre nosotros: D*s con nosotros

Dr. André S. Musskopf
Coordinador del Programa de Género y Religión
de la Escuela Superior de Teología (EST),
Sao Leopoldo-Brasil



¿De qué vamos a hablar?

La aparición del Virus de la Inmunodeficiencia Humana (VIH) en la década de los 80 no sólo develó una patología desconocida hasta entonces, sino que visibilizó, como nunca antes, a una población que vivía bajo las sombras de la clandestinidad social: la comunidad de personas de orientación homosexual. Más allá de la errónea, pero nada ingenua, relación que se hizo entre el VIH y la homosexualidad, este virus ha permitido sacar a luz pública múltiples fenómenos ligados a la sexualidad que históricamente han sido ocultados, entre ellos, la diversidad sexual. La relevancia que ha tomado el tema en distintos espacios, tales como congresos, talleres, foros, declaraciones, leyes, manifestaciones públicas, entre otras, evidencia que la sexodiversidad "salió del clóset" para no entrar más.

La sexualidad humana por antonomasia se presenta cargada de una variedad de matices y variables que en la actualidad son objeto de serios y profundos abordajes y estudios. Los planteamientos hegemónicos, que por muchos años marcaron los acercamientos al tema, se han ido dejando atrás para dar paso a investigaciones mucho más audaces e iluminadoras. Ya es insostenible la idea de que la sexualidad tiene el unívoco propósito de la procreación, lo cual implica una nueva revaloración del cuerpo considerado, histórica y religiosamente, como una "mediación del mal". De allí que, es posible encontrar

propuestas teológicas que buscan precisamente una valoración alternativa e integral de lo corporal.

Además, los enfoques de género han abierto horizontes que desafían las propuestas heteronormativas dominantes, y por otro lado se han develado realidades que tradicionalmente se habían ocultado o "ignorado", por el miedo a afrontarlas o por no tener las herramientas científicas o teóricas, incluso teológicas que las explicaran adecuadamente. De la misma manera, la diversidad sexual, el estigma y la discriminación son objeto de mayor atención en la actualidad, no sólo como esnobismo académico, sino como una necesidad que surge desde los derechos humanos y como desafío a las posturas religiosas tradicionales.

Reconocemos que la sexualidad es uno de los asuntos más polémicos con el cual la sociedad ha tenido que bregar durante toda su historia, especialmente en el contexto de la religión. Y hablar de sexodiversidad y espiritualidad cristiana, por lo general, evoca posturas de confrontación y conflicto, lo cual evidencia que la fe no siempre se ha llevado muy bien con el tema, a tal punto que se podría hasta pensar que la 'sexualidad es atea y la religión asexuada'.

En estas páginas se quiere indagar acerca de esa actitud antagónica que no pocos grupos, vinculados al cristianismo, mantienen en relación con las personas que salen del patrón heterosexual, y a la vez. identificar las bases epistémicas sobre las cuales se construyen los discursos teológicos que se esgrimen contra la sexodiversidad; para ello nos hemos apoyado, en parte, en el pensamiento del teólogo católico brasileño, Jung Mo Sung, en la búsqueda de pistas que orienten acercamientos alternativos desde el cristianismo para tomar acciones más humanizantes en relación con la alteridad.

En cada capítulo subyace una pregunta generadora que guía los planteamientos de cada sección. La interrogante del primer capítulo es ¿cómo incide la espiritualidad cristiana en la interpretación de la sexodiversidad?; la del segundo ¿cuál es el universo cognitivo que ha configurado dicha espiritualidad?; la del tercero ¿qué elementos se deben considerar para reconciliarnos con la condición humana?; la del cuarto ¿es posible un quiebre epistémico en el cristianismo y su relación con la sexodiversidad?; la del quinto ¿cómo el ministerio y praxis de Jesús es paradigma hermenéutico para reinterpretar la sexodiversidad?; y por último, ¿es posible otra espiritualidad que replantee los horizontes de sentido en relación con la sexodiversidad?

Hemos incorporado un glosario de términos con el propósito de facilitar la lectura de quienes no están familiarizados con la "jerga" que se emplea cuando se abordan temas vinculados con la sexualidad humana y con la sexodiversidad. No es exhaustivo ni cerrado, pero servirá de guía para quienes por primera vez comienzan a navegar por estos temas de fronteras.

La sexualidad humana se presenta como un laberinto de variados caminos que, en la medida que avanzamos, se bifurcan en diversos senderos, generando una imagen caleidoscópica que hace que su comprensión se haga compleja y desafiante. No pretendemos resolver los múltiples debates y conflictos que el tema ha suscitado históricamente, pero si propiciar nuevos abordajes y miradas con el propósito de generar diálogos alternativos a partir de una lectura contextual de la Biblia, una teología emancipadora y la vida concreta en la cual nos movemos como cristianos y cristianas.



Capítulo I

La sexodiversidad: la presencia de una ausencia

"Dios creo a los pájaros.
Las religiones crearon las jaulas
que están hechas de palabras.
Tienen el nombre de dogmas.
Estos son las jaulas de las palabras
que intentan aprisionar al pájaro...
Un Dios encerrado en la jaula de las
palabras llamadas dogmas es siempre
menor que la propia jaula.
Ese Dios no es el pájaro que vuela,
es un Dios aprisionado".

Rubem Alves

En el cristianismo los marcos teóricos se construyen fundamentalmente a partir de la Biblia y su interpretación, de las elaboraciones teológicas emanadas de dicha hermenéutica y del posicionamiento ideológico que, consciente o inconscientemente, tienen los creyentes. Este es el proceso mayéutico que da nacimiento a la mirada que marca la vida de los fieles y que determina el tipo de relaciones por construir con la otredad.

La espiritualidad, los criterios éticos con que valoramos la vida y esa manera particular de clasificar como buena o mala la conducta humana, sin duda, comienza a edificarse desde el mismo día en que nacemos, tanto biológica como culturalmente.

Sexodiversidad: más preguntas que respuestas

Llegué a este mundo a un hogar de tradición protestante y crecí formando parte de la herencia evangélica producto del trabajo de misioneros norteamericanos que arribaron a Venezuela a mediados del siglo XX, asistía cada domingo fielmente con mi madre a los servicios dominicales de la iglesia. En este caso, mi experiencia eclesial está signada por lo que algunos historiadores llaman 'el carácter puritano-pietista-evangélico', cuyas raíces se remontan al siglo XVIII en los EE.UU., el cual representó un intento por reformar la fe protestante. En América Latina estos grupos asumieron diversos rostros eclesiales y, en no pocos casos, de posturas en extremo moralistas y legalistas (Deiros, 1992).

No hay duda que esta inserción eclesial fue un factor que configuró mi manera de entender y vivir en la sociedad de una forma determinada. Este mundo de significado me hizo pensar que las personas cristianas, particularmente las evangélicas, en especial las de mi iglesia local, eran mejores que otras y que la manera cómo interpretábamos la vida era la única y la verdadera. La heterosexualidad era la orientación sexual aceptada y se señalaba como pecado y contraria a la fe cristiana cualquier otra identidad que saliera de este imaginario. Cuando se hablaba de la homosexualidad se hacía desde una postura dogmática y condenatoria, esto fue creando en mi persona una actitud de rechazo y hasta de miedo, no solo de las personas con orientación homosexual, sino de todas aquellas que no se ajustaran al patrón heteronormativo. Las respuestas que constantemente se daban cuando el tema salía a relucir giraban en torno a que la heterosexualidad era 'normal' y la homosexualidad era una 'desviación' de la conducta, que era pecado y que la Biblia la condenaba.

Estudié teología en un seminario evangélico, uno de los más reconocidos de la época, con la idea de encontrar respuestas para muchas de mis inquietudes religiosas, y allí, entre otras

cosas, se fortaleció la idea de la heterosexualidad como el criterio desde donde se juzga la sexualidad. Los argumentos bíblicos y teológicos parecían ser claros y contundentes a la hora de calificar la sexodiversidad como aberraciones producto de una vida alejada de Dios. Del seminario fui trabajar como pastor durante quince años, tiempo en el cual tuve que afrontar innumerables preguntas que surgían de mi contacto con las personas en situaciones de crisis y cuyas respuestas predeterminadas y aprendidas en mi formación teológica no ayudaban mucho, o por lo menos no me satisfacían.

Descubrí con sorpresa que la diversidad sexual también tenía lugar al interior de la iglesia; jóvenes que vi crecer y que no eran ningunos pervertidos, como generalmente se cree, resultaron no ser precisamente heterosexuales; además, temían expresar su orientación debido al rechazo que esta condición producía en el resto de las personas de la comunidad eclesial y optaban por ocultar su homosexualidad y se presentaban como heterosexuales. El contacto con estos individuos comenzó a generar más preguntas y cuestionamientos a mi manera tradicional de interpretar la sexualidad y a las respuestas ofrecidas desde la fe cristiana.

A mediados de la década de los noventa tuve contacto directo con personas que vivían con el VIH y sida, lo cual me motivó a desarrollar acciones pastorales para acompañar a grupos con esta condición de salud y en extremo precarias, ya que para la época los tratamientos anti-retrovirales, en el país, no se ofrecían de manera gratuita como ahora. Visitábamos a personas con el VIH en los hospitales y en sus casas en la etapa sida, llevábamos alimentos, compañía, palabras de consuelo intentando mitigar su dolor y sufrimiento. Me di cuenta que un gran porcentaje de las personas que atendíamos eran homosexuales y que además de padecer del VIH y sida, también sufrían el rechazo de la sociedad por su condición de salud, el abandono familiar y la condenación eclesial en nombre de Dios. En el imaginario religioso de la época prevalecía la idea de que el VIH era un castigo de Dios para los homosexuales y que su enfermedad la tenían bien merecida por su 'comportamiento pervertido' (Amos, 1989). De nuevo las respuestas que se daban desde la fe cristiana no satisfacían las nuevas preguntas que se me planteaban.

En muchas oportunidades personas de la diversidad sexual visitaron la iglesia ante la sorpresa, el miedo, y la acogida de mis

feligreses; y algunos hicieron vida eclesial con nosotros como parte de la comunidad. Me dedique a servir a la diversidad sexual desde estas condiciones de interrogantes sin respuestas y a pesar de que no lograba entender qué me motivaba a trabajar con y a favor de ellos; además, descubrí que estas personas desafiaban mi manera de creer, de pensar y que mis actitudes de miedo y rechazo se tornaban en actitudes de solidaridad, compasión y aceptación, lo cual me tornaba más humano y más vulnerable.

Sexodiversidad y discriminación

El tema de la sexualidad produce en las personas diversas reacciones que expresan la incomodidad y las dificultades que suscita esta dimensión de la vida. Por otro lado, sexualidad y religión son dos ámbitos que históricamente han mantenido una relación de tipo confuso y en muchos casos conflictiva; y si a esto se adiciona el aspecto de lo que hoy se denomina diversidad sexual, entonces, las respuestas y actitudes se tornan mucho más complejas.

Así como en el siglo XIX el Manifiesto Comunista anunciaba: “Un fantasma recorre Europa: el fantasma del comunismo”, hoy, sin temor a estar errados, se puede decir que otro fantasma recorre América Latina: el fantasma de la Uniones Civiles entre personas del mismo sexo. Ya en varias ciudades del mundo se ha legislado al respecto y la visibilización de este sector es cada vez más relevante. En países como Argentina, Uruguay y Brasil es posible que dos personas del mismo sexo puedan legalizar su relación afectiva, y en otros países, incluyendo Venezuela, ya hay proyectos en esa misma dirección (El Mundo, 2013). Los colectivos de personas lésbicas, gay, bisexuales y transexuales (LGBT) salieron del anonimato social y el mundo eclesial no está excluido de toparse con ellos, incluso dentro de sus propias comunidades de fe. Para algunos grupos religiosos estas nuevas leyes se han convertido en un verdadero ‘fantasma’ que atenta y amenaza ‘la moral y los designios divinos’, mientras que para otros representa el reconocimiento justo de los Derechos Humanos de los grupos de la diversidad sexual.

La sociedad, en general, manifiesta un rechazo muy particular hacia las personas no heterosexuales y en no pocos casos las actitudes de aversión se traducen en acciones concretas de violencia y de muerte. En Venezuela la situación no es muy

diferente de lo que acontece en otros países del continente, donde la violencia hacia las personas de la sexodiversidad se justifica y legitima directa o indirectamente. Entre los años 2009 y 2013 se registraron 46 asesinatos por orientación sexual e identidad de género en el país, notándose incrementos significativos cada año. Hay que subrayar que la mayoría de estas muertes corresponden a jóvenes de la diversidad sexual entre 14 y 30 años de edad y que esta instigación al odio, de acuerdo a algunos especialistas, es alimentada por partidos políticos, Estado, e iglesias, entre otros (ACCSI, 2013).

De acuerdo con los datos que arrojó el censo 2011 y dados a conocer por representantes del Censo Nacional de Vivienda y Población, se estima que en Venezuela hay entre 4.000 y 6.000 parejas del mismo sexo, y de acuerdo con proyecciones de organizaciones nacionales e internacionales se considera que el 10% de la población es de orientación homosexual. Esto sin considerar a las personas lésbicas, gay, bisexuales y trans que no viven en pareja, pero que hacen vida en el país (UNAF, 2012). Estos datos reflejan un panorama que las iglesias no pueden ignorar y cuya interpretación amerita un acercamiento que analice la espiritualidad que históricamente ha predominado en el cristianismo y los elementos epistemológicos que están detrás de dicha construcción y que han determinado la relación con dichos grupos.

Sexodiversidad e iglesia

Las iglesias cristianas no han estado ausentes del debate acerca de las relaciones homoafectivas y como era de esperar las voces son diversas y antagónicas, a tal punto que no pocas se han fracturado en torno al tema y otras luchan porque las discusiones no generen conflictos internos. Aunque las personas de orientación homosexual también se encuentran en las iglesias, muchas comunidades cristianas han optado por vivir como si esta situación no formará parte de su cotidianidad; por eso decimos que la homosexualidad ha sido en la historia de las iglesias una presencia ausente, es decir, una realidad invisibilizada.

Tradicionalmente las iglesias cristianas han interpretado y estigmatizado a las personas que forman parte de los grupos LGBT de diferentes maneras: la clasificación patológica, como

enfermos; la clasificación moral, pervertidos; la clasificación religiosa, pecadores (Amos, 1989). Esta actitud ha hecho que las personas LGBT que forman parte de estas comunidades mantengan un silencio sobre su orientación sexual con el fin de no ser rechazadas y poder mantenerse dentro de la comunidad eclesial sin mayores problemas; y por otro lado, quienes se atreven a expresarla deben abandonar la iglesia por las presiones que se ejercen y la discriminación a la que son sometidos. La mayoría abandona sus comunidades tanto católicas como protestantes sin renunciar a sus creencias y caminan al margen de la institucionalidad que los condena y juzga. Muchos alegan que abandonaron las iglesias, pero no a Dios (ONUSIDA, 2012).

El cristianismo hunde sus raíces en el judaísmo, del cual se desprende como movimiento y luego se institucionaliza en el siglo IV, experimentando desde entonces una diversidad de mutaciones y transformaciones hasta la fecha. Desde su génesis se caracterizó por su alta potencialidad de expansión, lo cual se manifiesta en la multiplicidad de iglesias que "nos muestra aún hoy su capacidad de atraer fieles y de forjar identidades" haciéndolo un fenómeno nada homogéneo (Gebara, 2008). De allí que las iglesias han tenido que afrontar el encuentro con la alteridad a lo largo de toda su historia, lo cual no hace de 'lo diferente' algo novedoso para ella, ya que ha sido un desafío constante y por tanto no es una experiencia nueva: la diversidad cultural, la diversidad socioeconómica, la diversidad política e incluso la diversidad religiosa, han sido desafíos que ha tenido que enfrentar y con los cuales el contacto ha sido una posibilidad siempre en proceso de construcción y diálogo. Este tipo de alteridad no ha generado la antipatía que la diversidad, en cuestiones de orientación sexual, ha despertado en el mundo religioso y tampoco se ha asumido como el resto de las diferencias ya mencionadas.

El tipo de espiritualidad o el cómo se interpreta y se vive la fe es un factor que subyace en la manera cómo se establecen las relaciones y actitudes hacia lo que el texto bíblico llama 'el prójimo'. En muchos casos, ésta se ha construido desde la heterosexualidad, el poder, los roles sociales y los dogmas que inciden de manera significativa en las actitudes de estigmatización, discriminación y exclusión hacia los grupos LGBT. En consecuencia, muchas personas de la sexodiversidad que se consideran cristianas se ven forzadas a desarraigarse eclesialmente al no poder vivir la fe dentro de sus propias

comunidades eclesiales, lo cual hace que estos grupos no encuentren espacios religiosos inclusivos. A estos colectivos no sólo les toca sufrir la agresión social, política, familiar, cultural, sino que la instancia que pregona el amor al prójimo sobre todas las cosas, también los condena, legitimando religiosamente estas acciones en su contra. Esta espiritualidad produce actitudes antagónicas hacia los grupos LGBT y, a su vez, la proclamación de un evangelio para nada liberador, mucho menos dignificador y opuesto a la praxis de vida de Jesús de Nazaret.

Ante este panorama surgen una variedad de inquietudes que vale la pena hacer explícitas: ¿por qué la iglesia expresa una actitud más conciliadora y tolerante cuando se trata de abordar las diversidades culturales, socioeconómicas, políticas y religiosas, y no así cuando se trata de la diversidad sexual? ¿Cómo se explica que los cristianos, generalmente, manifiestan un profundo rechazo por las personas no heterosexuales? ¿Qué es lo que impide entrar en la acción trasformadora de las realidades que deshumanizan a los grupos LGBT? ¿Por qué se reacciona de manera tan antagónica ante estas personas? ¿Cómo asumir una actitud diferente? ¿Qué factores subyacen en la interpretación que se hace de ellos? ¿Cómo incide la espiritualidad en la actitudes que los cristianos adoptan ante las personas LGBT? ¿Qué elementos epistémicos podrían contribuir a configurar una espiritualidad alternativa, liberadora e inclusiva en relación con estos grupos?

No es sencillo responder todas estas interrogantes, pero sí es imperativo colocarlas sobre la mesa para comenzar a construir caminos en búsqueda de respuestas. El tema de la sexodiversidad ha sido abordado desde una variedad de campos del saber y desde múltiples perspectivas tales como: médica, psiquiátrica, antropológica, jurídica, social, familiar, entre otras; pero muy pocas veces desde la perspectiva teológica y mucho menos desde la espiritualidad como elemento que incide fundamentalmente en la manera cómo los cristianos se acercan al tema. En los últimos años el aspecto jurídico, ciertamente, es el que ha ocupado la atención de muchos de los estudios y de manera especial el tema de los Derechos Humanos. En cambio, el factor religioso pocas veces se considera en las investigaciones tocantes a la orientación sexual e identidad de género, y mucho menos los factores que subyacen en la construcción de la espiritualidad, lo cual finalmente se expresa en las actitudes que se asumen ante las personas LGBT.

Sexodiversidad como realidad emergente

El empoderamiento de los sujetos sexodiversos, su permanente lucha por derechos y su visibilización social como no había ocurrido antes, hace casi imposible seguir obviando este fenómeno que históricamente ha cuestionado los convencionalismos sociales, las leyes y la fe. El cristianismo, como experiencia socio-religiosa, tampoco debe colocarse de espalda ante esta 'provocación' que exige nuevos replanteamientos. De allí la necesidad de revisar la interpretación que se tiene, desde dicho posicionamiento, sobre las personas que salen del patrón heteronormativo y los factores que dinamizan dicha relación.

Estos grupos de frontera se han convertido en lo que hoy se conoce como sujetos emergentes, es decir, no en personas aisladas o simples individuos, sino en colectivos que están en proceso de organización permanente, de movilización y de lucha, que reconocen su diversidad, asumen su identidad y la defienden ante una sociedad que les impide vivir con dignidad. En este caso, las prostitutas, los gay, las lesbianas, los trans, son expresiones de nuevas subjetividades provocadoras que gritan y tocan la sensibilidad social, exigen derechos, alzan su voz de protesta y reflejan las injusticias de las estructuras de la sociedad contemporánea.

La sexodiversidad se ha ido posicionando en la agenda social y política en las últimas décadas como no había ocurrido en el pasado, e incluso, en América Latina, que históricamente había asumido posturas de carácter conservador al respecto, en diversos países, la temática ha estado ocupando espacios y ha tenido avances significativos. Los grupos cristianos con sus variados rostros, tanto en el catolicismo como en el protestantismo, han mantenido una postura antagónica y de condena ante el movimiento LGBT, con honrosas excepciones de algunas voces aisladas. En una sociedad que está experimentando profundas y aceleradas transformaciones, donde los paradigmas que han marcado la comprensión de las relaciones humanas están siendo reconsiderados y replanteados, y en algunos casos sustituidos, es necesario repensar la espiritualidad como elemento fundamental que afecta significativamente la relación con la otredad.

Es imperativo indagar acerca de los factores que impiden establecer una relación de convivencia con las personas de la sexodiversidad y sobre la configuración teológica actual que ha legitimado una condena generalizada hacia estas personas. Un replanteamiento y relectura de las principales categorías

teológicas que sustentan la espiritualidad es cada vez más urgente si el cristianismo quiere aportar en la construcción de una cultura de paz y convivencia en contextos de justicia con todos los seres humanos.

En una sociedad signada por esfuerzos para lograr una convivencia con lo diferente y un reconocimiento de la pluriculturalidad, de las diferencias ideológico-políticas y de la pluralidad religiosa, hay que incidir también para superar los desafíos que la diversidad sexual presenta, no sólo a la sociedad en general, sino al interior de las iglesias cristianas. En esta aldea global donde las fronteras culturales y religiosas han desaparecido, el cristianismo requiere hacer un quiebre epistémico y optar por una espiritualidad que fomente la dignidad de las personas por encima de su orientación sexual.

Sexodiversidad fuera del clóset ¿y la iglesia?

El término sexodiversidad puede ser usado con diversas connotaciones, por un lado, como un eufemismo para identificar pública y 'decentemente' a grupos socialmente estigmatizados como 'maricones', 'marimachas', 'locas', 'pargo', 'pato', 'raro', entre otros calificativos. Como estas palabras no son adecuadas para emplearlas en discursos públicos, entonces se opta por el eufemismo de diversidad sexual o sexodiversidad. Por otra parte, el vocablo también se emplea para cobijar una variedad de identidades con limitaciones y posibilidades propias, que comparten no sólo su heterodoxia frente a la heterosexualidad, sino también propósitos liberadores. Este uso plantea el riesgo de la homogeneización de los sujetos y la invisibilización de la particularidades que cada uno posee, lo que ha ocurrido con los transexuales, intersexuales y transgéneros. Un tercer uso que se le puede dar al término tiene que ver con todas aquellas orientaciones e identidades sexuales que no son heterosexuales y que históricamente han sido excluidas por dicha condición, en este caso la sexodiversidad representa la 'otredad' de la heterosexualidad. Sin embargo, este empleo limita la diversidad sexual sólo a las personas que no son heterosexuales y excluye a éstas del universo de lo diverso (Núñez, 2011).

El reduccionismo lingüístico e ideológico que dicho vocablo contiene al no incluir dentro de dicha diversidad a los

heterosexuales, como si estos no fueran parte de la misma, representa un problema de precisión en cuanto a su uso. Por tanto, hay que tomar conciencia de que el vocablo experimenta las limitaciones propias del lenguaje y que no agota todo lo que se quiere expresar ni los matices que se desean dibujar; así como revela posibilidades novedosas en el campo de la comprensión de la sexualidad, también oculta ámbitos que tienden a distorsionar dicha comprensión; de manera que nosotros usaremos el término conscientes de sus potencialidades, pero también de sus limitaciones.

La Teología Latinoamericana tiene como uno de los elementos fundamentales la 'opción preferencial por los pobres', que representa el lugar teológico por excelencia donde también ocurren las experiencias de Dios. En ella, la reflexión y concreción social son ámbitos que se articulan desde una praxis de liberación y de allí se interroga al sujeto, se cuestiona y se confronta (García, 2010). Su punto de partida no está en los dogmas o doctrinas eclesiales, sino en los contextos de extrema marginalidad social al que están sometidos diversos grupos humanos. En este sentido, la Teología Latinoamérica se ha repensado para no sólo hacer opción por los pobres, sino por los excluidos, por quienes en la actualidad, por diversas causas, ya sean económicas, sexuales, geográficas, sociales, étnicas, de género, han sido arrojados a los márgenes de la vida. En este sentido García plantea que:

> Esta vivencia de la persona situada en los "márgenes" de las sociedades y de los sistemas sociales, políticos, culturales; ciertamente, supone un exigente reto para todo ejercicio reflexivo efectuado desde la propia opción de fe. Por lo que es éste, y no otro, el ámbito desde el que tiene que emerger un discurso teológico que reflexione a partir del complejo contexto de las dinámicas marginadoras del sistema social, con la exigencia de que se vayan proponiendo unas pautas de acción liberadoras para el conjunto de la población social excluida (2010, p.291).

Los grupos sexo diversos por su orientación e identidad sexual se ubican precisamente como colectivos de fronteras, de márgenes, de clandestinidad; en otras palabras, representan uno de los nuevos sujetos emergentes dentro de la categoría de excluidos. Y es a partir de esta ubicación marginal que toma lugar la reflexión teológica y que tiene su génesis, a partir de

una experiencia espiritual o indignación ética que surge en la praxis liberadora que se da dentro de ese territorio de fronteras. Pero no basta con la indignación ética, es necesario analizar las condiciones de exclusión críticamente para poder transformarla eficazmente (Boff, 1978). En este caso la teología se piensa no como el estudio de categorías ya dadas, sino como praxis de liberación desde los sujetos emergentes que resurgen para levantar su grito como personas, como seres humanos.

La espiritualidad cristiana que ha caracterizado a la cultura occidental, con pocas excepciones, ha sostenido y promovido un modelo heterocéntrico de sociedad que se asume como el designio divino para los seres humanos, por lo que toda conducta fuera de este patrón se opone, no sólo a las convenciones sociales, sino a Dios mismo. Identificar las bases epistémicas que sustentan esta construcción se convierte en una necesidad si se quiere entender la actitud de silencios y rechazo que la diversidad sexual despierta en las comunidades cristianas; y por otra parte, es la única manera de poder deconstruirla y hacer propuestas alternativas que promuevan relaciones de inclusividad, respeto y justicia.

Los cristianos interpretan a las LGBT a partir de respuestas ya elaboradas, 'fundamentadas' en dogmas e interpretaciones de la Biblia; de teorías que explican la anomalía de la homoafectividad como la Ley natural; o de las construcciones teológicas que condenan todo aquello que salga del patrón binario de la sexualidad. En otras palabras se parte de una ortodoxia dada y cerrada. La propuesta de este trabajo ha sido distinta y su criterio de verificación no es la ortodoxia sino la ortopraxis, entendida esta como el encuentro concreto con la alteridad sexodiversa. Es necesario cambiar los lentes con que tradicionalmente se ha visto a estos grupos, hay que situarse desde otras perspectivas, hay que moverse hacia otros paradigmas, hay que empezar no por las certezas que se han recibido en la narrativa religiosa, sino a partir de la aproximación con aquello que ha generado tantos desencuentros. La ortopraxis del encuentro con la diversidad sexual es clave, no sólo para reinterpretar lo que ellos y ellas son, sino para resignificar la fe cristiana en su concreción histórica.

La espiritualidad amerita urgentemente un quiebre epistemológico en los presupuestos que la configuran, lo cual no viene dado, necesariamente, por la aceptación de un nuevo marco categorial a priori, que no es siempre posible, sino a partir de una movilización hacia las personas de la diversidad sexual que

propicie el cuestionamiento del horizonte de sentido y de las percepciones que tradicionalmente se han heredado en relación con los grupos LGBT. La idea no es interpretar a los grupos que salen del patrón heteronormativo desde la teología, la hermenéutica y la imagen de Dios que ya se tiene, sino realizar la dinámica a la inversa: leer e interpelar la manera de creer y vivir la fe cristiana a partir de la sexodiversidad, con sus desafíos, interrogantes y los temores que ello pueda suscitar.

Terminemos con una historia: el suicidio de Sergio David

> *Sergio David Reyes Rojas estaba a menos de cuatro meses de cumplir sus 17 años (el 27 de noviembre) y de recibir su grado de bachillerato. El lunes 4 de agosto, en horas de la tarde, decidió suicidarse, arrojándose de la parte alta del Centro Comercial "Titán Plaza", sobre la Calle 80, al occidente de Bogotá. El motivo. En el mes de mayo, las autoridades del plantel educativo, en un acto ilegal y violador de su derecho fundamental a la privacidad, lo obligaron a entregar el celular, le abrieron sus archivos, leyeron sus documentos personales y encontraron una foto en que se daba un beso con su amigo íntimo, alumno también de la misma institución educativa.*
> *Desde ese momento quedó en las manos de la rectora, Amanda Azucena Castillo; el profesor Mauricio Ospina y la sicóloga Ivón Andrea Cheque Acosta, quienes lo sometieron a un verdadero calvario. En lugar de comprenderlo y orientarlo, con sentido humanitario, lo declararon enfermo, obligándolo a consultar un sicólogo para poder continuar en el colegio, a tal punto que la madre decidió retirarlo para que pudiese terminar su bachillerato en otra institución. Su amigo fue igualmente retirado de la institución. Sus padres levantaron la voz para denunciar que Sergio David había acosado a su hijo. Sergio rechazó siempre semejante afirmación, que le produjo gran malestar. Hay quienes afirman que los padres del amigo de Sergio declararon a instancias de las autoridades del colegio.*
> *Su maestra de primaria, en otro colegio y amiga-orientadora durante su bachillerato escribió: "... él era un defensor acérrimo de los derechos humanos, feminista, pensador crítico". Sergio era un joven excepcional, inteligente, inclusive brillante, muy buen lector, persona de debates, ateo, anarquista y libre pensador. No callaba lo que creía que debía criticar.*

Pertenecía a la ULE: Unión Libertaria Estudiantil. Esta clase de persona-personaje NO cabía en ese tipo de institución, que se jacta de orientar dentro de parámetros católicos.
Horas antes de suicidarse, escribió: "... me lamento de no haber leído tantos libros como hubiese deseado, de no haber escuchado tanta música como otros y otras, de no haber observado tantas pinturas, fotografías, dibujos, ilustraciones y trazos como hubiese querido..." . "Mi sexualidad no es mi pecado, es mi propio paraíso". En sus anotaciones en la red social ASK: "Estoy un poco cansado de responder esa pregunta (si soy bisexual). No creo que el amor tenga etiquetas, realmente. Pero, si de alguna forma, algunos/as sienten la necesidad de etiquetarme, preferiría que se me incluyese dentro de la teoría 'queer' (minorías sexuales que no son heterosexuales, heteronormadas o de género binario)"...
La rectora, en un acto de mezquindad, por decir lo menos, regañó y castigó a los compañeros de clase de Sergio, por haber ido, sin su permiso, al entierro. Tuvieron que reponer el día de estudio un sábado. Este viernes 12 de septiembre decidió dar día libre, para que los estudiantes no presenciaran el plantón [protesta] que había sido convocado y que se llevó a cabo, frente a las rejas del colegio, entre las dos y cinco y media de la tarde.
La madre de Sergio, Alba Reyes Arenas, acompañó el evento. Toda la tarde fue para ella una verdadera conmoción interior. Entre lágrimas, dio declaraciones a los medios y dirigió la palabra a los presentes: "Sergio muere por una causa, y por esa causa estoy yo aquí, de pie"... "En algún rincón del mundo hay un hijo pensando muchas cosas que no puede expresar por miedo, cuando tiene derecho a opinar. Por los derechos de los niños en Colombia, no quiero que le pase a otros niños, lo que le pasó a mi hijo Sergio". Además, al final del evento sembró un árbol muy cerca de la reja del colegio, por fuera.
El suicidio de Sergio es también un campanazo para las y los educadores, creyentes, ateos, agnósticos..., en materia de respeto a las diversidades, al pluralismo ideológico, a la no discriminación, al diálogo, a la no imposición de las creencias religiosas...
La inmolación de Sergio David lleva a reflexionar sobre esas cuestiones-temas-conceptos fundamentales, expresados en las pancartas y fotocopias repartidas, que citamos para conocer los pensamientos de las y los asistentes al plantón:

–"La homosexualidad no es una enfermedad. La homofobia, sí".

–"¿Quién nos devolverá los hijos que la homofobia se lleva?".
–"Sergio Urrego NO se suicidó. Lo mataron los cristianos que se creyeron lo que dice el libro de cultura machista, de Medio Oriente, llamado Biblia. La Biblia es perjudicial para la salud".

–"Menos religión cura la homofobia".

Antes del cierre de la concentración, se expresó un largo-largo-largo aplauso a Sergio David. En algunos rostros, resbalaban las lágrimas. Otras personas se fundieron en profundo abrazo. Las banderas ondearon sus pliegues. El repicar de los tambores y las notas de la corneta estremecieron las colinas circundantes vestidas de verde y sol.

Héctor Alfonso Torres Rojas - Bogotá

Capítulo II

Sexodiversidad, mapas e indignación ética

"El cristianismo institucional parece
tener miedo de hacerse preguntas,
miedo a la libertad,
miedo al conocimiento...
en realidad miedo a cualquier
cosa que no sea la cantinela
que viene repitiendo
desde siempre, que tiene sus
orígenes en un mundo
que ninguno de nosotros
habita ya".

Jhon Spong

La mirada con la que se analiza y valora la sociedad está estrechamente conectada a la idea de 'mundo' que se recibe culturalmente y que, cual tamiz, juzga la totalidad de la vida. Este filtro ético se construye a partir de ideas, creencias, costumbres, dogmas y leyes establecidas en épocas determinadas por alguna autoridad y, en otros casos, por convencionalismos culturales que se han ido configurando a lo largo de la historia.

La necesidad de horizontes

Los mapas son una herramienta que facilita la ubicación geográfica de direcciones y lugares en las ciudades modernas, en las cuales sería relativamente fácil extraviarse si no se cuenta con un marco referencial que ayude con la orientación y le 'dé sentido a dicha ciudad'. De hecho, cada ciudad tiene su propio mapa y estos no pueden ser usados sino en la geografía para la que fueron diseñados. Nadie se atrevería a usar un mapa de Caracas para moverse en Bogotá o Sao Paulo, por ejemplo. El cristianismo es un mapa que sirve para interpretar la vida y las relaciones humanas, es un faro que devela y oculta situaciones; corresponde a unos lentes que permiten agudizar la mirada en algunas oportunidades y en otras la tornan borrosa. Es un universo de sentido que se ha organizado en estructuras mentales de ciertas épocas, cuyo contenido está configurado, no sólo por la historia oral de las primeras comunidades cristianas, sino también por las tradiciones del judaísmo, por filosofías y creencias de los pueblos circunvecinos, las cuales se han trasmitido a través de cuerpos religiosos que las han institucionalizado, a partir de ellas hemos aprendido a interpretar el mundo (Gebara, 2000).

En el prólogo de su libro *Sujeto y Sociedades Complejas: para repensar los horizontes utópicos*, Mo Sung (2002) levanta algunas interrogantes al referirse a esta necesidad de contar con 'mapas' u 'horizontes' que permitan una orientación para la vida:

> ¿Puede alguien vivir sin sueños o esperanzas? ¿Puede un pueblo o un grupo social vivir sin esperanza o sin un horizonte utópico? Tal vez existan personas viviendo sin sueños o esperanzas, pero vidas así se tornan insípidas, sin sentido y sin gracia. Soñar y tener esperanzas son necesidades vitales casi tanto cuanto comer y beber, pues somos seres biológicos y simbólicos y precisamos encontrar un sentido y una razón para vivir (p. 6).

Estas preguntas se pueden calificar como retóricas, ya que es imposible vivir sin sueños, sin mapas, sin utopías, debido a que dichos fenómenos son inherentes a la condición humana que necesita 'sentido y razón para vivir'. Estas utopías o sueños, que Mo Sung también califica de horizontes de sentido, representan el encuadre epistemológico desde donde las personas interpretan su entorno. Así como en una ciudad el mapa facilita la orientación, la ubicación y el sentido dentro de la

misma, el horizonte de sentido organiza y permite la interacción con el mundo con ciertas seguridades. Tan cierto como que toda persona posee sus propias utopías y sueños, lo es también que no todas las personas, grupos u organizaciones comparten los mismos marcos categoriales.

En un mundo globalizado, donde el acercamiento cultural se ha hecho tan cercano e inevitable, no es difícil percatarse que hay diferencias notables y contradictorias en torno a las relaciones humanas y su interpretación. Por eso, se asume que culturas distintas tienen valores y costumbres diferentes, y en oportunidades lo que es normal para algunos grupos puede generar rechazo y hasta resultar repugnante para otros. De allí que un acontecimiento, conducta o fenómeno posee 'miradas´ diversas, dependiendo del horizonte de sentido desde donde se analice; incluso objetos que tienen un 'significado' dentro de un horizonte, en otro representan otra 'cosa'. Es lógico pensar que culturas o pueblos diferentes interpreten diferente y hasta de manera antagónica. El asunto se complica cuando dentro de una misma cultura o sociedad hay horizontes de sentido que son distintos y que no coinciden en la manera de aprehender y aprender acerca de la política, la economía, la religión o las orientaciones sexuales.

Hay que tener claro que al llegar a este mundo se reciben los horizontes de comprensión de la sociedad a través de la familia y el grupo social o religioso al que se pertenece. Es decir, no es un acto genético sino cultural, el cual precede a nuestra llegada; se aprende a ser persona desde allí y a valorizar ética y moralmente al mundo con esos lentes hermenéuticos asignados que se desarrollan a lo largo de toda la vida. Entender esto permite preguntarse por el cerco de referencia que ha orientado y da sentido a la vida de las personas, incluyendo a la de los cristianos; es evidente que uno de los factores que con mayor fuerza configura este horizonte está representado por el elemento religioso.

Horizontes inconscientes de sentido

El mundo es percibido por medio de los lentes hermenéuticos que se reciben al nacer, pero la mayoría de las personas ignora que su interpretación de la sociedad responde a ese mundo

preconstruido culturalmente, a esa 'tela de fondo' que filtra la percepción de la vida. Por eso, Mo Sung (2010) señala que:

> Normalmente la persona cree haber llegado a una percepción objetiva y pura de los fenómenos sociales, sin interferencia de ningún marco categorial elaborado socialmente. Ella no tiene conciencia de que percibe la realidad social a través de determinado marco categorial. Esto es, el papel determinante del marco categorial en la percepción y juicio de las acciones y realidades sociales es inconsciente (p. 62).

En consecuencia, es evidente que no siempre se tiene conciencia de que la percepción de los fenómenos sociales pasa por el tamiz de los mapas mentales que cada persona posee y que dicha percepción no es tan objetiva como se cree. Este desconocimiento impide que las personas puedan cuestionar o replantear su forma de pensar, ya que asumen que su lectura está libre de mediaciones. Todo universo de sentido, por ser construcción social, también puede modificarse, pero esto no es posible si no se está consciente de cómo la dinámica epistemológica juega un papel en todo este quehacer hermenéutico.

Los imaginarios colectivos se construyen con preconceptos y mitos compartidos por un grupo humano determinado, como resultado de imposiciones culturales acríticas. Es claro que todo acto de hermenéutica social está fuertemente influido por una diversidad de factores que operan de manera inconsciente y que son compartidos dentro de espacios geográficos, culturales, políticos y religiosos. El teólogo Venezolano Otto Maduro (1995) lo plantea de esta forma:

> Con frecuencia hablamos de la realidad o intentamos conocerla sin interrogarnos de dónde nos nace el interés por penetrar en ciertos aspectos de la misma; o de cómo nuestra experiencia moldea nuestra imagen de lo que nos rodea; o de qué medida nuestras emociones condicionan la manera en que nos adentramos en el intento de conocer el mundo; claro es más fácil y sencillo "conocer" sin plantearnos tan complicadas cuestiones (p. 57).

En este sentido, si desconocemos la manera cómo se construye el conocimiento y cómo aprendemos y aprehendemos acerca de la realidad, es imposible modificar los mapas he-

redados, sencillamente por no tener conciencia de las utopías y del mundo preestablecido que habita en nuestra cabeza, que afecta la mirada del mundo 'real'; y persistiremos en creer que nuestros análisis surgen por 'generación espontánea'. Pocas veces se hace el ejercicio de reflexionar acerca de por qué se piensa de una manera y no de otra en relación con algunos aspectos de la vida.

El conocimiento que se tiene de la sociedad es mucho más que datos o información fría y sin sabor; es sentimiento, ideas, olores, texturas, actitudes, comportamientos construidos y adquiridos en el seno familiar, la escuela, la iglesia y la cultura en general. Por eso, vale la pena destacar la interrogante que el propio Maduro levanta al respecto: "¿acaso nuestra percepción de las cosas es verdaderamente independiente del lugar, del camino, del punto de vista desde dónde intentamos y decimos conocer las cosas?". Por supuesto, la respuesta es que no, porque toda percepción está mediada por el posicionamiento desde donde ella es construida, ésta es una práctica de la cual nadie se puede librar, incluyendo a los religiosos, se esté consciente o no de ella.

Entender que la vida está formada por mapas u horizontes que, por lo general, se desconocen es fundamental para comprender los comportamientos, actitudes y valoraciones que algunos tienen respecto de otros. Esto también acontece con los grupos religiosos cuya interpretación de las experiencias humanas no son más que reflejos de una sociedad y un mundo que ya está preestablecido en su mente, como único y perfecto, desde donde la vida cobra sentido.

El horizonte visibiliza e invisibiliza

El ser humano por naturaleza es un ser hermenéutico, un ser que desea comprender, interpretar y juzgar, lo cual exige 'modelos' de referencia que faciliten y hagan posible ese acto de intelección. Estos encuadres son identificados de diversas maneras: paradigmas, utopías, horizontes, concepto trascendental, universo cognitivo, imaginarios, entre otros, son lentes que permiten ver con cierta 'nitidez' algunos aspectos de lo que se quiere conocer y, por otro lado, ocultan todo aquello que no entra en el radio visual que permite dicha mirada. No hay ningún mapa que permita ubicar todos los caseríos, callejones

y caminos de una región determinada, el mapa muestra sólo aquellos lugares que son de interés para quien elaboró dicho instrumento, pero irónicamente dicho instrumento se convierte en la totalidad de lo percibido y lo que no aparece allí no existe.

¿Por qué es posible visibilizar algunos aspectos de la realidad y otros no? Nadie tiene una visión panóptica de la sociedad o la vida. Cuando se conoce algo, se desconocen otras cosas, cuando miramos una parte hay otras que no vemos; no hay posibilidades de tener una visual de todo, esto es una utopía y por tanto un imposible. De allí la importancia de la alteridad, del diálogo de saberes, de la interculturalidad, para abrir el conocimiento mucho más allá de los mapas personales. Enrique Vijver (2000) ilustra estas ideas de la siguiente manera:

> Encontrar un sentido en la vida es como buscar un camino en un bosque. Pero hay diferentes maneras de meterse en un bosque. Una manera es, por ejemplo, la del cazador. De noche entra en el bosque para cazar animales, en sus manos tiene un fusil y también lleva consigo un faro muy fuerte. A todo animal que comete la estupidez de meterse dentro de los rayos del faro, lo mata sin perdón. Si este cazador después tiene que describir el bosque, hablara sólo de lo que ha visto dentro de su rayo de luz. La luz que echa sobre la realidad determina lo que para él es una realidad. La parte de la realidad que ilumina su faro, de hecho para él es la realidad (p. 89).

El cristianismo es un mapa, un faro, un horizonte de sentido que ha marcado la manera de comprender de la cultura occidental y que actúa incluso en aquellos que nada o poco tienen que ver con dicha religión; además, no es el único saber, sino que forma parte de un universo de sentido que representa sólo una forma de hacer hermenéutica de la vida en medio de otras tan limitadas y válidas como cualquier intento de intelección de los fenómenos humanos.

La indignación ética como acto primero de la teología

Mo Sung (2002) comparte y rescata lo que ha sido uno de los aportes más significativos de la Teología Latinoamericana y lo presenta como novedad epistemológica: la teología es un acto

segundo. ¿Pero si la teología es el acto segundo cuál es, entonces, el primero?:

> El primer momento es la praxis de liberación que nace de la indignación ética frente a situaciones en que seres humanos son reducidos a una condición subhumana. Indignación ética, suficientemente fuerte para llevar a las personas a asumir riesgos y dolores de otros/ as, que era percibida como una experiencia espiritual, la de encontrar la persona de Jesús Cristo en el rostro de las personas aplastadas y oprimidas (p.27).

De esta forma Mo Sung da nombre y especifica lo que de forma abstracta, en los años setenta y subsiguientes, en el pensamiento latinoamericano se denominó praxis de liberación. El punto de partida de la teología no lo es el libro sagrado con su 'depósito de verdades' por descubrir, ni tampoco el estudio de los grandes dogmas establecidos históricamente por la iglesia, ni la defensa de doctrinas preestablecidas. El primer paso para hacer teología está estrechamente ligado a un acto de carácter espiritual: la indignación ética ante aquellos que son excluidos y que, a su vez, son reflejo del rostro oprimido del mismo Jesús.

En una época donde todo está cuestionado, la teología no queda exenta, incluso la teología de la liberación, que debe trascenderse a sí misma y potenciar lo que otrora fue su novedad epistemológica: la experiencia de Dios en la historia concreta. Allí Dios no aparece de manera abstracta y ahistórica sino en los rostros de los grupos excluidos y estigmatizados que sólo pueden emerger o aparecer a la vista de las iglesias bajo la mediación de la indignación ética. No hay teología bíblica si ésta no surge de un aproximarse a los 'no personas' por medio de una práctica espiritual generada por la indignación ante dicha condición.

La sociedad contemporánea está signada por exclusiones e injusticias y las actitudes ante ellas son tan variadas como las causas que producen tales situaciones. Vale la pena levantar algunas interrogantes al respecto: ¿qué mueve a unas personas a la acción transformadora y a otras no? ¿Se puede ser realmente insensible ante la injusticia y exclusión? ¿Por qué algunas personas son más sensibles que otras? ¿Qué hace que las personas reaccionen de manera diferente ante las injusticias? ¿Se ha perdido la capacidad de asombro ante el sufrimiento? ¿Qué se entiende por indignación ética? Ante estas interrogantes es orientador lo planteado por Mo Sung (2002) al señalar que:

> Es porque existe en el "fondo de nuestra alma" un deseo y esperanza de un mundo más humano que todavía somos tocados por el sufrimiento ajeno y somos capaces de sentir indignación ética delante de las injusticias del mundo que no solamente afectan a mí y a nosotros, sino todavía a los otros. Es esa compasión, ese sentir en nosotros el dolor del otro, que nos lleva a salir de la resignación y de la pasividad y desear que el mundo nuevo con que soñamos se torne realidad (p.5 - 6).

De este planteamiento se desprenden varios aspectos estrechamente relacionados que configuran ese acto primero. Por un lado, la idea de un mundo más humano, es decir un horizonte utópico de una sociedad construida de acuerdo con ese mapa que orienta la mirada. Otro aspecto por destacar es el descubrimiento de un mundo que contrasta con ese horizonte utópico y que genera una reacción de dolor e incomodidad y lleva a experimentar en lo personal el malestar y el sufrimiento de los que están en dicha condición, para finalmente ser impulsados por esta situación a trabajar por transformarla. En otras palabras, al hacer referencia a la indignación ética se está evocando lo que otros señalan como solidaridad o compasión, es decir, esa capacidad que tienen los seres humanos de sentir y experimentar el dolor de sus semejantes en ciertas circunstancias.

Por otra parte, llama la atención la cantidad de personas que son excluidas por su condición social, religiosa, política y sexual, pero que no despiertan aparentemente ningún tipo de respuesta, de indignación ética por el resto. Es imposible no tener contacto real o 'virtual' con los grupos excluidos y, además, es imposible no reaccionar de alguna forma ante estos hechos que resultan para muchos de suma incomodidad. Mo Sung (2002) desarrolla esta idea así:

> Cuando una persona desvía la mirada para no ver el sufrimiento ajeno o responde de manera agresiva a un niño pobre que pide unos centavitos, ella no está siendo indiferente. Si fuese realmente indiferente o insensible, esta persona no reaccionaría cerrando o desviando la mirada, mucho menos siendo agresiva. Estas reacciones inmediatas, en la mayoría de las veces inconscientes y/o no planificadas, muestran que ella fue tocada. El dolor de la otra persona la incomoda y ella es incapaz de soportar la visión del sufrimiento ajeno. Reacciona. Sólo que reacciona con una aparente indiferencia o con agresividad, como una forma de defenderse del "incomodo", del dolor sentido al ver el sufrimiento ajeno (p.105).

Nadie es insensible a los sufrimientos de sus semejantes y constantemente somos tocados por el dolor que experimentan tantos seres humanos. Volver la mirada, cambiar de acera, irritarnos; esa incomodidad que no es fácil explicar cuando se tropieza con el sufrimiento, es evidencia de que las personas han sido tocadas. Lo que varía es la forma como se reacciona, la cual puede ir desde acciones de solidaridad y defensa de la vida, hasta culpar a las víctimas cerrándose en respuestas preestablecidas.

Las transformaciones que genera la indignación ética son evidentes, por lo que Mo Sung señala que:

> Quien ya fue tocado por la mirada de una persona pobre y dejó que esta mirada penetrase en el fondo de su ser sabe que no salimos "ilesos" de esta experiencia. Es una experiencia que nos modifica profundamente, tanto que muchos interpretan esta experiencia como una experiencia de Dios, una experiencia místico-religiosa, o una experiencia ética fundamental. Esto también vale para las personas pobres. Cuando ellas también son tocadas por otras personas pobres, sienten que algo cambió dentro de sí (p.103).

Este contacto con la alteridad, en los términos planteados, produce profundas transformaciones no solo para quien vive en condiciones de exclusión social, religiosa o de género, sino también para quien fue capaz de indignarse ante las condiciones de injusticia.

Lugar social y dignidad humana

El faro que se usa para entrar al bosque va a iluminar con mayor o menor intensidad algunos aspectos de lo que se quiere conocer, dicho de otra manera el horizonte de sentido, que permite transitar con ciertas seguridades, determina en gran medida el cómo se reacciona ante lo diferente o ante el sufrimiento. De acuerdo a Mo Sung (2002):

> Para que una persona pueda indignarse frente a una situación en la que alguien está siendo tratado o reducido a una condición subhumana, es preciso que aquella persona reconozca la humanidad de ésta. Sin este reconocimiento no hay indignación ética, pues nadie se indigna frente a una situación en que un ser sub-humano está siendo tratado como un sub-humano.

> Muchas personas no se indignan frente a estas situaciones porque ellas no consiguen "ver" y reconocer la humanidad de estas personas (p.30).

Entender este planteamiento es fundamental, porque explica la diversidad de reacciones de las personas ante una misma situación, para unos puede ser injusta y para otros merecida. Aunque parezca no creíble, en el imaginario de muchas personas hay grupos que por su condición socioeconómica o identidad de género no son considerados en "su humanidad" por el resto. Así como los españoles le negaron el carácter de humano a los pueblos originarios y, posteriormente, a los pueblos traídos de África, y sólo los veían como animales de trabajo, en la actualidad esta actitud se reproduce con otros grupos, quienes son reducidos a sus papeles sociales asignados.

Así como en el faro del capitalismo el patrón de consumo es el criterio utilizado para definir la identidad y reconocer la dignidad de los individuos, en el faro de la teología tradicional el baremo de la heterosexualidad es el empleado para ser reconocidos. Mo Sung (2002) coloca un ejemplo radical para explicar esto:

> En caso extremo, por ejemplo, si en nuestra sociedad encontramos una persona pobre, negra, mujer, lésbica, prostituta, con SIDA, deficiente física, fea y vieja, y aun así conseguimos ver un ser humano con su dignidad fundamental, tenemos realmente una experiencia espiritual de la gracia (reconocimiento en la pura gratuidad, más allá de toda convención social) y de fe (ver lo que es invisible a los "ojos del mundo") (p.31).

A partir de esta manera de ver al otro, por encima de sus papeles sociales, se posiciona también otra forma de comprender la espiritualidad como experiencia con la alteridad en un contexto de gratuidad; además, donde las etiquetas asignadas no reducen a las personas ni las determinan, la fe aparece como capacidad de ver más allá de lo aparente.

La "dificultad en reconocer la humanidad de las víctimas de estas situaciones tiene que ver con la dificultad en diferenciar el lugar y el papel social de estas personas, de su dignidad como ser humano" (Mo Sung, 2002, p.31). Es demasiado fácil confundir dignidad humana con la diversidad de papeles sociales que reciben las personas, sin percatarse que esta va más allá de

cualquier papel social. La historia está llena de estos errores: si eres hombre eres más digno que si eres mujer; si eres blanco más que el indígena y el negro; si eres rico más que el pobre; si eres hetero más que el gay. De allí las palabras de Mo Sung (2002) al sostener que:

> ...en la indignación ética existe el reconocimiento de la humanidad de las personas más allá de su papel o lugar social. Las personas son reconocidas en la gratuidad, esto es, independientemente de su capacidad de consumo, condición social, sexual, étnica, religiosa, etc. (p.31).

El monopolio y la privatización de la dignidad por los sectores dominantes han servido para legitimar y acallar las conciencias que se incomodan ante la injusticia y la exclusión que sufren diversos grupos por su condición social, religiosa, económica y de orientación sexual.

Experiencia de Dios y gratuidad

¿Es posible tener una experiencia de Dios? ¿Cómo saber si es realmente de Dios? ¿Se puede tener seguridad de este hecho? Ante estas interrogantes Mo Sung expresa la certeza de que Dios, de hecho, no puede experimentarse en situaciones de insensibilidad e indiferencia ante el sufrimiento; y por otro lado se pregunta ¿es posible entonces que la indignación ética represente una experiencia cierta de Dios? Mo Sung aclara que en relación con Dios no se puede pretender tener certezas ya que “está más allá de nuestras capacidades”. Dios no puede ser experimentado como ocurre con el sabor de una manzana o con la textura de un objeto o con una amistad, porque Dios no es una cosa ni una persona y no “debemos olvidar que si pudiéramos tener certezas sobre Dios, no necesitaríamos la fe. Fe no es certeza” (Mo Sung, s.f., p. 15).

Esto no quiere decir que tal acontecimiento no es factible, lo que se plantea es la necesidad de discernir qué vamos a entender como experiencia de Dios a fin de no caer en simplicidades de relatos extraterrenales. En este particular Mo Sung (s.f.) va a agregar que:

> En términos de experiencia de Dios, podemos decir que sólo en la medida en que Dios quiera dejar que lo experimentemos

> es que podemos tener esta experiencia. En otras palabras, sólo en la medida en que Dios quiera entrar en nuestras vidas, podemos experimentarlo. Él no está obligado a dejarse experimentar por nosotros. No necesita de nosotros. Lo que significa que si podemos tener experiencia de Dios, sólo es posible a causa de la libertad de Dios y de la gratuidad-gracia de su acción. Libertad y gracia-gratuidad son dos palabras importantes para comprender la experiencia de Dios (p. 16).

Acá se destaca, en primer lugar, que toda experiencia de Dios nace del mismo Dios, quien la facilita en un contexto de gracia y libertad, donde la gratuidad es parte inherente de la misma; y por otra parte esa experiencia ocurre en la historia concreta de los seres humanos y no en algún lugar extraterrenal; de tal manera que ella es capaz de modificar la vida de los involucrados. No hay experiencia espiritual que no acontezca en nuestro tiempo-espacio y que por tanto no modifique la vida de las personas.

El amor es el acto humano que mejor refleja la experiencia de Dios, porque el amor es fruto de la autonomía pues nadie es obligado a amar y el amor es un signo de libertad. La indignación ética, que es capaz de ver mucho más allá de las asignaciones sociales y de los modelos impuestos, se convierte en encuentro con Dios al toparse con la dignidad amenazada de la otra persona. La experiencia en este sentido está ligada con esa capacidad de ver por encima de dichos papeles culturales, tener un encuentro cara-cara, sujeto-sujeto con el otro que es igual a mí pero se encuentra en condiciones de exclusión e injusticia. Esta experiencia implica la visibilización de las exclusiones, consideradas justas y necesarias por el sistema, donde nuevamente la dignidad es desplazada por los roles sociales.

Esta concurrencia sujeto-sujeto genera un impulso por realizar acciones para dignificar a quienes son tratados como sub-humanos y una postura en contra de leyes, valores, doctrinas e incluso del bienestar personal, no para ganar 'algo' u obtener privilegios, sino que son acciones llenas de gratuidad en favor de la vida, la cuales humanizan a quienes participan de ellas, y quienes sienten y tienen la certeza de que es una experiencia espiritual. El encuentro con Dios ha ocurrido en esa convergencia humanizante con el otro, al que nadie valoriza y excluye por no tener 'dignidad'. Más adelante Mo Sung (s.f.) lo dice de esta manera:

> La experiencia de Dios es una experiencia que nos humaniza y nos hace ver lo que el pecado esconde: la dignidad humana de

> todas las personas. Es la experiencia del encuentro con el otro, como el otro es, y en ese encuentro reconstruir la dignidad humana negada por el pecado de las personas y de las estructuras sociales injustas. Si podemos experimentar a Dios, es porque lo realizamos en el amor a los hermanos, principalmente a los hermanos más pequeños (p. 19).

En otras palabras, la experiencia de Dios toma lugar en la vida concreta de las personas cuando son capaces de ver la humanidad de sus semejantes por encima de las descalificaciones socio religiosas impuestas, lo cual produce tal incomodidad que mueve a la transformación de dichas condiciones de injusticia, sin esperar nada a cambio, generando dinámicas que humanizan. Ella no acontece al margen de la historia y de la condición humana, nace de fusionarse con la humanidad negada del otro que se convierte en experiencia de la gracia y del amor de Dios. Quien no se ha indignado ante las condiciones de exclusión de quienes sufren por condiciones de injusticia no ha tenido y no sabe lo que es un encuentro con Dios por más religioso que sea.

Terminemos con una historia: el excluido de Sodoma (Génesis 19, 1-13)

> *Yo recién había sido ordenado diácono, y aquella mañana tenía la solemne responsabilidad de estar en la puerta del templo y dar la bienvenida a todo aquel que llegaba. Entonces subió las escaleras en dirección a la puerta un joven de andar delicado y suave. Al llegar me extendió su mano en un gesto que para nada pretendía disimular su evidente condición de homosexual. Le saludé no sin cierta incomodidad. Yo había crecido bajo estrictos códigos machistas y homofóbicos; eso, junto a una interpretación de púlpito acerca de la destrucción de Sodoma y Gomorra, habían conformado mi cerrado criterio sobre los homosexuales: estaban condenados a la ira y la destrucción de Dios si no se arrepentían y abandonaban su pecaminosa condición.*
> *El muchacho ocupó un lugar apartado en el salón y allí estuvo muy atento al desarrollo de la liturgia. Cuando hubo acabado toda la programación, él se quedó solo afuera, como esperando algo. Salvo un par de ancianas, ninguna otra persona le prestó atención, más bien lo ignoraron.*
> *Para la mañana siguiente, se había convocado a los jóvenes de la iglesia para una obra misionera que consistía en ayu-*

dar a una señora muy anciana mayor a trasladar unas losas prefabricadas de un sitio a otro más seguro en su casa. Mientras esperaba en el lugar acordado, me sentí muy decepcionado, el anuncio se había hecho durante el culto cuando la iglesia estaba llena, pero allí no pasamos de cinco incluyendo al Pastor. Ya casi nos íbamos cuando aquel joven apareció. Nos saludó con timidez y preguntó si ese era el grupo que iba a hacer la obra misionera. Ante el silencio y sorpresa de nosotros el Pastor se adelantó a saludarlo y nos presentó al resto. Ese día supe que se llamaba Daniel. El Pastor propuso irnos. Habíamos acordado ir en bicicleta, pero Daniel había ido a pie. Mi bicicleta era la única que llevaba parrilla, por lo que me tocó llevarlo. Soporté en silencio y de muy mal humor las disimuladas burlas de mis compañeros.
Al llegar a casa de la anciana, el trabajo resultó mucho más pesado y complejo de lo que suponíamos. Las losas eran extremadamente pesadas y numerosas, por lo que era necesario trabajar en dúos. Al ver la cara de mis compañeros, supe que estaban pensando lo mismo que yo: el delicado muchacho se iba a rajar ante el duro trabajo que nos esperaba. Comenzamos a cargar yendo y viniendo en parejas rotativas. Al cabo de la hora eran visibles los signos del cansancio. Comenzaron las quejas y las molestias. En uno de esos viajes me tocó alternar con Daniel. Yo tenía los músculos entumecidos y las manos llenas de ampollas. Estaba fatigado, en el tramo más difícil del traslado, tropecé, casi perdí el equilibrio y la losa por poco resbala de mis manos, pero aquel muchacho no la dejó caer, de haberlo hecho, yo habría salido accidentado. Mediante un gran esfuerzo, asumió el sobre peso hasta que yo me recompuse y continuamos el trayecto. Pero eso no fue todo, cuando depositamos la losa, pude advertir unas manchas rojas en el borde donde antes habían estado las manos de Daniel. En un gesto que tenía más sorpresa y curiosidad que altruismo le pedí que me enseñara sus manos. El las mostró con cierta timidez. Tenía las palmas llenas de llagas sangrantes. Luego dio la espalda y continuó trabajando. Hasta ese momento yo no me había dado cuenta de que salvo el pastor, el único de los jóvenes allí presentes que no se había quejado era Daniel, no había hecho un alto ni para tomar agua. Cuando acabó el trabajo nos retiramos, durante el viaje de regreso no hubo burlas, ni chistes.
Después de aquello, Daniel continuó yendo a los cultos. A cada anuncio de obra misionera que se convocaba, allí estaba él; en un hospital para arreglar un techo, o visitar a una anciana. Un día de culto me volvió a tocar la responsabilidad de recibir a los hermanos en la puerta de la iglesia. Daniel

llegó temprano como ya era costumbre, y me sorprendí a mí mismo estrechando su mano con regocijo y profundo respeto. Ese día el sermón estuvo a cargo de un pastor visitante. El texto escogido fue Génesis 19:1-13. Dentro de otros aspectos, el sermón giró en torno al homosexualismo y su perversa pecaminosidad. Mientras el tema avanzaba, yo no me atrevía mirar hacia el lugar que ocupaba Daniel, pero hubo un momento en que no pude más y lo hice. El lugar estaba vacío, Daniel se había ido. Cuando acabó el culto indagué sobre aquel muchacho, pero ni el Pastor de nuestra congregación conocía su paradero. Nadie sabía dónde vivía, a qué se dedicaba, cuáles eran sus alegrías o sus penas. Avergonzado y furioso con todos y más que nada, conmigo mismo, llegué casa y me encerré en mi cuarto con la Biblia abierta, estuve varias horas releyendo aquel texto y otros que aludían al tema de los homosexuales en la Biblia, pero en ninguno de aquellos casos encontré una situación que hiciera alusión a las personas como Daniel, que se aceptaban a sí mismos, aunque esa aceptación fuera un estigma social y no por ello dejaban de amar al prójimo y a Dios. Porque quien ama a su prójimo, indudablemente la semilla del Reino de los Cielos está en él. Sobre el texto de la destrucción de Sodoma, después de aquél arduo ejercicio hermenéutico, llegué a la conclusión que los habitantes de Sodoma, no eran perversos por ser homosexuales, como se ha pretendido interpretar y divulgar. Los habitantes de Sodoma ya eran perversos y de todas las formas posibles para hacer daño a aquellos dos extranjeros, eligieron una de las más horribles y perversas que ha concebido la humanidad para humillar la integridad tanto física como espiritual de hombres y mujeres: la violencia física acompañada de la violación y el abuso sexual.

Desde aquél día me pregunto qué habría sido de Daniel de haber estado en la última noche de Sodoma. Creo habría sido excluido de la destrucción. Por otra parte, el mismo texto bíblico demuestra que no todos los "hombres" de Sodoma rodearon la casa de Lot, sus yernos, los prometidos de sus hijas, no participaron del asalto a la casa de su suegro, sin embargo, también sucumbieron a la destrucción según narra el texto bíblico. No dudo que la gracia de Dios hubiese alcanzado a Daniel aquella noche en Sodoma. No dudo que la gracia de Dios alcanzará en el día del Juicio de las Naciones a aquellos como Daniel. Por otra parte, como una curiosa paradoja, Daniel llegó a nuestra iglesia, como los ángeles a Sodoma, y no hubo un Lot a la puerta del templo que se preocupase por la suerte de aquel muchacho, alguien que le brindara hospitalidad, solo encontró personas prejuiciadas. Ojalá Daniel no

haya sido un ángel, de lo contrario nuestra actitud de frialdad e indiferencia, es y será digna de ser condenada.
Hoy día el asunto de los homosexuales dentro del cristianismo, a pesar de existir espacios de diálogo sobre toda esta cuestión de Sexualidad y Género, no es algo que se entiende ni se profundiza del todo. Se ha especulado y existen varios mitos negativos y degradantes sobre la homosexualidad. Pero también existen muchos como Daniel, y no sabemos cómo entenderlos desde la Palabra de Dios y los dogmas. Es por ello que se hace necesario una hermenéutica profunda, pero más que todo, un análisis cristocéntrico desde la praxis cristiana. Por lo demás, nunca he visto caer del cielo un rayo, fuego o azufre y fulminar a ningún homosexual, el día que eso ocurra de forma sistemática, quizá comience a reconsiderar la idea de que los homosexuales están excluidos de la gloria de Dios por su condición.
Y Daniel, si aún estas ahí, aquel día cuando tropecé olvidé decírtelo: gracias.

Johan Moya Ramis-La Habana, Cuba

Capítulo III

Sexodiversidad, sujetos emergentes y condición humana

"Actualmente el mundo científico y muchos estudiosos de las Escrituras consideran la orientación sexual como establecida en forma involuntaria en una etapa muy temprana del desarrollo humano y que es irreversible. Nadie en ningún lugar ni en ningún tiempo puede controlar la adopción de su orientación sexual. Todas las personas descubren su orientación sexual que nunca es una opción".

Lisandro Orlov

La sexodiversidad representa hoy uno de los sujetos emergentes por excelencia, cuyo 'grito' perturba a los grupos religiosos que se ubican bajo el paraguas del cristianismo; ella se autoafirma como personas no reducidas a su orientación sexual, quienes demandan ser reconocidas como sujetos de derechos para legitimar su dignidad y luchan contra toda exclusión social.

El sujeto trasciende a las etiquetas sociales

La discusión acerca del sujeto histórico tiene su origen en el pensamiento judeocristiano que consideraba a Dios como el regulador y quien da dirección al mundo. La historia se asumía como objeto de la voluntad de Dios quien la trascendía y la determinaba como 'artífice' de la misma. Pero, en la modernidad, a causa del fenómeno de la secularización que experimentó la sociedad donde lo divino perdió su encantamiento, esta idea de sujeto ya no se le atribuyó más a Dios, sino que se le asignó al ser humano. En los imaginarios sociales contemporáneos la vida ya no es determinada por una ser trascendente, sino que es construida por sujetos de carne y hueso, quienes pasan a ser protagonistas de lo que en ella acontece y el determinismo divino queda superado.

En este nuevo escenario es relativamente fácil confundir los roles asignados socialmente con la idea de sujeto. Porque al fin y al cabo ¿a qué se hace referencia cuando se habla de 'sujeto'? ¿Cuál es la diferencia en ser sujeto o ser un actor social? Para Mo Sung (2002) esta relación entre sujeto y actores sociales debe entenderse de la siguiente manera:

> El ser sujeto no se manifiesta en lo cotidiano, cuando vivimos nuestros papeles sociales como padres, maridos o esposas, profesores o consumidores. El ser sujeto se manifiesta en la resistencia a las formas concretas de dominación, cuando el individuo resiste a ser reducido a un mero papel social o a un conjunto de papeles (p.40).

Es posible agregar muchas otras etiquetas tales como, negro, mujer, indígena, gay, prostituta, musulmán, entre otras, pero ninguna definiría al ser humano como sujeto y mucho menos la suma de ellas. La tendencia generalizada es reducir al individuo a papeles sociales determinados y definirlo a partir de allí, objetivándolo al interior del sistema. Por eso, en reiteradas ocasiones se escucha a los grupos excluidos afirmar: 'somos pobres pero hijos de Dios', 'somos prostitutas pero hijas de Dios', 'somos homosexuales pero también hijos de Dios'. Esto es una protesta que reclama el derecho a ser sujeto ante la institucionalización de su papel social que los convierte en objeto. Es importante no sólo identificar la diferencia entre papel social y sujeto, sino también entender que el concepto de

éste está estrechamente vinculado con la resistencia que se hace en contra de comportamientos y estructuras de injusticia que tienden a la cosificación del ser humano.

Al hablar de sujeto se está haciendo referencia al individuo o grupo que se resiste a relaciones opresivas que lo simplifican a un papel social; y además a la capacidad de reconocer 'el ser sujeto' de otras personas por encima de sus objetivaciones culturales. Este hecho permite que el encuentro sujeto-sujeto, el cual lleva a la lucha negada en lo personal y colectivo, se convierta en experiencia espiritual donadora de sentido y gratuidad. El planteamiento de Mo Sung (2002) es más que esclarecedor al sostener que:

> Es la experiencia de ser reconocidas como personas –independientemente de su riqueza o pobreza, de su capacidad intelectual o profesional, de su credo religioso o no, de su opción política, de su sexualidad, etc.– que lleva a las personas a tener una sensibilidad solidaria frente al dolor que la visión del dolor ajeno les provoca. Cuando nos sentimos aceptados, reconocidos y amados encontramos fuerzas para enfrentar nuestras inseguridades y miedos y abrirnos para soluciones más creativas y humanas (p.113).

En una sociedad donde el ser persona no es del todo claro y donde la lucha por la humanización es un constante desafío, la necesidad de recuperar el concepto de sujeto en estos términos es imperativa para propiciar acercamientos con el otro, con el diferente, con el excluido, para dignificar y humanizar la vida toda. El desafío es verse cara-cara con los grupos que gritan y claman por ser reconocidos en su subjetividad y no como como objetos que se pueden arrojar al margen de la vida sin ningún tipo de derechos.

Los excluidos perturban la vida

La categoría de excluido no implica personas que viven fuera del planeta o de sus respectivos países, ni siquiera de los medios de comunicación, al contrario, son personas que mantienen relaciones de interdependencia con sus semejantes y con el entorno donde viven. De ser así, cuando se habla de excluidos entonces ¿a qué se está haciendo referencia? ¿Excluidos de qué? Hay diversidad de exclusiones y la que más ha tomado relevancia

es la que genera el modelo económico capitalista, es decir, los excluidos del mercado, aquellos grupos que prácticamente no existen porque no son consumidores por carecer de los medios para ello (Mo Sung, 2000). Pero también hay exclusiones generadas por los horizontes de sentido de la religión cristiana, la cual convive con la económica, de tal manera que una persona sexodiversa puede llegar a ser excluida no sólo por razones de mercado, sino también por razones de identidad de género u orientación sexual.

Los grupos sexodiversos no forman parte de los mapas conceptuales y hermenéuticos que se han heredado y construido a lo largo de la historia de las iglesias en América Latina y cuando aparecen se presentan como una amenaza que atenta contra el orden establecido, de la cual hay que cuidarse y tomar precauciones extremas. Lo paradójico es que los excluidos sociales se convierten en los fantasmas de todos aquellos que se sienten 'incluidos' y aparecen en los horizontes a pesar de los esfuerzos por vivir como que si ellos realmente no estuvieran allí.

Los excluidos no son bienvenidos, al contrario producen rechazo y temores, tal como ocurre con un caserío que aparece de la nada y que no estaba en el mapa que orienta el rumbo de los viajeros. De esta forma, esta irrupción de las personas que no son heterosexuales ocasiona perturbación, hace perder la serenidad, crea confusión e incomodidad, e incluso, agresividad, y se quiera o no, cuestiona la manera cómo se comprende el mundo y cómo se vive en él. Muchos ofrecen respuestas metafísicas para explicar la aparición de esos 'fantasmas' pero sin que ello implique cambios significativos en el cómo se experimenta, se es y se convive en la sociedad con su polifonía de subjetividades.

Pero, ser parte de estas experiencias emergentes, no contempladas ni visibilizadas, también representa grandes oportunidades para aumentar la iluminación del faro y la inclusión de nuevos territorios en el mapa, de tal manera que se incremente la visión y se expandan las fronteras. Mo Sung (2000) lo explica así:

> Cuando somos capaces de permitirnos esta apertura al otro o la otra... podemos oír y conocer historias de vida de personas que rompen con nuestros esquemas preconcebidos. En la medida que relativizamos nuestros conceptos y nuestras teorías provisorias y parciales, somos capaces de entender las expe-

riencias y vidas de estas personas a partir de su mundo y su historia. Aprendemos que la vida de las personas no puede ser interpretada desde afuera, desde nuestras categorías que poco tienen que ver con sus vidas. Descubrimos que para conocer la realidad compleja de las vidas humanas y sociales el camino no es la propuesta cartesiana de 'ideas claras y distintas', pero si las aproximaciones respetuosas y dialógicas (p. 99) [1].

En sociedades tan violentas como las actuales los grupos en condiciones de exclusión son las víctimas por excelencia y objeto de diversos tipos de agresión. No es extraño que las personas no heterosexuales padezcan maltratos diversos y desde cualquier ámbito: chistes, bullying laboral, acoso religioso y hasta la muerte por su identidad de género. La violencia es implacable y se experimenta en lo jurídico, lo religioso, y lo cultural, porque la sexodiversidad no cabe dentro de las estructuras de comprensión aprendidas y por tanto representa un peligro para el buen funcionamiento de una 'vida normal'.

La sexodiversidad, como grupo excluido, es símbolo de indefiniciones, lo que dificulta la convivencia con la heteronormatividad y la hace incómoda, porque no se sabe cómo lidiar con la incertidumbre de la condición humana. No se está acostumbrado a trajinar con los límites, las fronteras, los temores, las frustraciones propias de los seres humanos y se opta por arrojar fuera de 'los muros de la sociedad' todo aquello que la perturba. Los excluidos sociales representan todo lo que rechazamos, porque recuerdan los 'demonios internos' que acechan y producen tanto pánico; la presencia de estos grupos coloca nuestra vulnerabilidad, con todas sus ambigüedades, delante y por eso se prefiere ignorar y justificar su exclusión y maltrato.

[1] Original en portugués: "Quando somos capazes de nos permitir esta abertura ao/à outro/a... podemos ouvir e conhecer histórias de vidas das pessoas que rompem com os nossos esquematismos pré-concebidos. Na medida em que relativizamos os nossos preconceitos e as nossas teorias provisórias e parciais, somos capazes de tentar entender as experiências e vidas destas pessoas a partir do mundo e história delas. Aprendemos que a vida das pessoas não pode ser interpretada a partir de fora, a partir das nossas categorias que pouco têm a ver com a vida delas. Descobrimos que para conhecer a realidade complexa das vidas humanas e sociais o caminho não é a proposta cartesiana de "idéias claras e distintas", mas a aproximação respeitosa e dialógica".

Sujetos emergentes como culpables

La diversidad de sujetos emergentes ya es un hecho que plantea una nueva configuración de la sociedad, una nueva manera de comprender esta diversidad de aspiraciones y dignidades negadas: las trabajadoras sexuales, las personas con discapacidad, los indígenas, las mujeres, los migrantes, los afrodescendientes, los grupos LGBT, entre otros. En las últimas décadas, el tema no sólo se ha visibilizado en términos de discusiones y propuestas teóricas, sino que también se ha expresado en acciones concretas de carácter público, siendo el aspecto más promovido y conocido, pero no el único, la exigencia que hacen los grupos sexo diversos por el derecho a las Uniones Civiles entre personas del mismo sexo.

Los sujetos emergentes al visibilizarse confrontan el modelo establecido y ponen en evidencia los actos de injusticia y deshumanización a los que han sido sometidos socialmente; además, dejan al descubierto el temor que produce esta irrupción en las certezas defendidas culturalmente y sacralizadas por la religión. En el caso de la sexodiversidad, ésta se asume e interpreta como una amenaza al concepto de ´familia´ promovido y defendido por las iglesias cristianas en general, de allí las palabras de Benedicto XVI (2007):

> Es necesario reiterar que el matrimonio y la familia encuentran su fundamento en el núcleo más íntimo de la verdad sobre el hombre y su destino; sólo en la roca del amor conyugal, fiel y estable, entre un hombre y una mujer, es posible edificar una comunidad digna del ser humano (s/n).

El espíritu de este discurso se ha mantenido y defendido a lo largo de toda la vida de la iglesia, en el cual la familia se comprende como espacio exclusivamente heterosexual bajo el cobijo del sacramento del matrimonio, lo cual dará como resultado sociedades dignas. En otras palabras, una comunidad de dignidad está necesariamente signada por relaciones exclusivas entre un hombre y una mujer, cualquier unión al margen de este imaginario es inconcebible y además no se corresponde con aquello que le es propio al ser humano. La sexodiversidad, por supuesto, no entra en este concepto de familia y menos de sociedad digna, carece de racionalidad porque el amor conyugal no puede ejercerse fuera de la heterosexualidad, no posee legitimidad al

no poder participar del sacramento que le da 'reconocimiento religioso' y es incapaz de cumplir con el único propósito de las relaciones sexuales: la procreación. La sexodiversidad como sujeto no sólo es emergente, sino divergente y la actitud que se asume desde el *status quo* religioso es de amenaza, culpabilidad, condena y exclusión. Mo Sung (2008) señala sobre este discurso lo siguiente:

> Este modelo de familia es presentado como la condición sine qua non para la nueva comunidad humana, es decir, sin esta familia como fundamento no existirá esta nueva sociedad deseada. Por ello es que el Papa dice que... la familia "merece una atención prioritaria", pues está siendo amenazada por divorcios, uniones libres, matrimonio entre personas del mismo sexo y la "tolerancia injustificable" del adulterio. Luchar contra estas amenazas sería luchar por la posibilidad de una comunidad digna ser llamada humana (p. 39) [2].

Ante la crisis de valores que acontece en la sociedad contemporánea en todos sus ámbitos y la frustración que produce el fracaso de los horizontes utópicos creados, especialmente en lo relacionado al ámbito familiar, la manera de mitigar y solapar las nuevas preguntas, que ya las antiguas respuestas no resuelven, es la de buscar un "chivo expiatorio" que cargue con las culpas y la responsabilidad. Así que, si la familia y la sociedad no funcionan los responsables entonces son los grupos que emergen con posturas contrarias y heterodoxas a lo establecido. Esta actitud permite no solo canalizar las rabias, sino que también ayuda a simplificar las dinámicas sociales difíciles de aceptar por su complejidad y a no sentirse parte de todo lo 'malo' que está aconteciendo. Hay una negación a replantear el horizonte de comprensión y lo más sencillo es trasladar la culpabilidad a quienes no entran en mi faro hermenéutico. Si la sociedad está marchando mal es por culpa de los grupos sexo diversos que socaban los fundamentos de la misma con sus exigencias y prácticas antinaturales.

---

[2] Original en portugués: "Este modelo de família é apresentado como a condição sine qua non para a nova comunidade humana, isto é, sem esta família como fundamento não haverá esta nova sociedade desejada. Por isso é que o papa diz que...a família "merece uma atenção prioritária", pois ela está sendo ameaçada por divórcios, uniões livres, matrimônio entre pessoas de mesmo sexo e a "tolerância injustificável" com o adultério. Lutar contra estas ameaças seria lutar pela possibilidade de uma comunidade digna ser chamada de humana".

Esta actitud de culpar a las víctimas, en muchos casos, es interiorizada y se presenta implícita al anunciar que 'todos somos hijos de Dios' sin importar quien se es, pero para las personas sexodiversas esta predicación en la práctica no se expresa con la misma fuerza con la que se anuncia, al contrario, ellos y ellas se alejan de las iglesias por considerar que no son tratadas como tales. Esta culpabilidad asumida, arroja a estos grupos a formas 'ilegales' de supervivencia y a oficios estereotipados socialmente. Por eso, cuando desde el cristianismo se excluye a estos grupos y no se hace nada para romper los modelos excluyentes, se legitima desde la fe este fenómeno y se refuerza el sentimiento de culpa de las víctimas.

El fenómeno de la exclusión no es una novedad de nuestra época, el propio Jesús tuvo que lidiar con ella durante su vida. En la antigüedad había personas de primera y de segunda, puros e impuros, santos y pecadores; los primeros era personas, los otros no. La praxis de Jesús develó que todas las personas son hijos e hijas de Dios, independientemente de su condición, social, sexual o moral, porque ´Dios no hace acepción' de personas como lo hacían los encargados de administrar la teología del Templo de Jerusalén.

Las reflexiones de Mo Sung (s.f.) sobre ciudadanía y exclusión referidas al sistema neoliberal, también son aplicables a la idolatría de la heteronormatividad:

> Defender la ciudadanía de todos es otra forma de decir que todos los seres humanos son hijos de Dios. Es otra manera de desenmascarar la idolatría del Mercado y del Capital que fundamenta la conciencia social insensible y cínica de nuestros tiempos.
> No se puede anunciar hoy al Dios de Jesús, –que nos llama a seguir las prácticas de Jesús, "que nos enseña que quiere misericordia y no sacrificios" (Mt. 9,13) y nos infunde esperanzas en un futuro mejor–, sin denunciar el sistema neoliberal que niega la subjetividad humana, la esperanza en un mundo más humano y exige sacrificios de vidas humanas. No se puede ser cristiano hoy, sin asumir la lucha por la ciudadanía de todos (p. 59).

Limitar la 'humanidad', la ciudadanía o los derechos a una orientación sexual en particular y culpabilizar a otros por los males que nos aquejan, como por ejemplo el VIH, la descomposición familiar, entre otros, es no asumir con responsabilidad la praxis de vida de aquel que da nombre a la fe que profesamos.

Sociedad y complejidad

Ya se ha afirmado que en el imaginario social tradicional habita la idea de que 'todos somos iguales'; en el ámbito religioso se habla de que 'todos somos iguales delante de Dios', pero en la cotidianidad, en el trato político y jurídico las distancias son considerables en relación con este discurso. La sociedad no trata a las personas como iguales y la religión generalmente plantea una igualdad 'espiritual', ahistórica y no concreta, lo cual en la práctica no representa ningún cambio significativo que humanice las relaciones entre 'los diferentes'.

Las relaciones que se experimentan en la sociedad de la era digital no son nada comparables con las de épocas tribales, feudales o de la modernidad, en las cuales la organización se caracterizaba por la simpleza del modelo, la certeza del conocimiento y el dominio ejercido por alguna autoridad reconocida. Los mapas que han ayudado a orientar el camino del conocimiento y la vida fueron elaborados en sociedades de carácter lineal y mecanicistas, por lo que no son apropiados para ser usados en sociedades marcadas por múltiples interrelaciones culturales, religiosas, de conocimiento y donde es imposible conocer la totalidad de su complejidad. Hay una necesidad de reconocer esta complejidad para evitar acercamientos simplistas y reducir 'la verdad' a la visión dogmática de los horizontes heredados y asumidos.

A pesar de que se vive en una sociedad compleja, la tendencia es ignorar las nuevas preguntas que ella plantea, lo que conduce a muchos a no admitir dicha complejidad y buscar refugios en diversos espacios que le dan ´cierta seguridades'. En palabras de Mo Sung (2002):

> La falta de certeza y seguridad absolutas, inherente a la condición humana, provoca en nosotros un miedo permanente de lo desconocido y de las ambigüedades y ambivalencias de la vida. De allí la razón de que muchas personas siempre estén buscando certezas en los grupos que se presentan como portadores de certezas absolutas. Grupos del tipo neonazistas o iglesias y grupos religiosos dogmáticos –con sus certezas sobre la salvación y verdades reveladas– son los más visibles, pero no los únicos en nuestra sociedad.
> Deseando vivir sin la ambivalencia y ambigüedad de la vida, las personas y sociedades acaban creando una fortaleza o un muro alrededor de su mundo y proyectando para afuera sus miedos. Los enemigos, en este caso, no son otra cosa que la "encarnación" de sus miedos, sus demonios interiores (p.109).

La condición humana está signada por la incertidumbre, por inseguridades, limitaciones y ambivalencias, las cuales se van a reflejar en las sociedades que se constituyen; sin embargo, hay una negación a esta condición que motiva a las personas a crear espacios que promueven todo lo contrario: certezas, seguridades y conocimiento total. Esta negación genera la construcción de fortalezas dogmáticas y fundamentalistas, que en el fondo reflejan el miedo que se tiene a la propia condición humana. Por eso, una religión que se aferra a dogmas y certezas es un refugio perfecto para 'salvar' a las personas de la ambivalencia social y convierte en 'enemigos' a todos aquellos que se ubican fuera de tales certezas y que además las cuestionan abiertamente.

Uno de los elementos que refleja la complejidad de la sexodiversidad y por otro lado la negación de la misma, tiene que ver con el tema de la familia, ya que este es fundamental para cualquier sociedad y religión. Todos están de acuerdo en que una sociedad más humana exige familias más humanas, pero los conflictos aparecen a la hora de definir 'familia' y de querer imponer un modelo único de la misma. El no reconocer las complejidades de la sociedad conlleva a absolutizar determinadas miradas e interpretaciones que se traducen en modelos impuestos, bien sea de sociedades, de iglesias, de familia, los cuales terminan convirtiéndose en sistemas opresivos y de dominación, ya que la sociedad siempre trasciende a cualquier modelo por su complejidad y riqueza.

El cristianismo puede convertirse en idolátrico cuando se aferra a certezas, bien sea que procedan de la teología, de la política o de la religión, porque las certezas sobre Dios, la historia y el ser humano sólo conducen a la idolatría, ya que éstas fácilmente llevan a falsas seguridades que desembocan en errores trágicos. Por eso, Mo Sung (2008) señala:

> La teología de la liberación siempre dice que lo más importante no es una doctrina considerada como verdad, la ortodoxia, pero si las prácticas de solidaridad y luchas que defienden la vida y la justicia en favor de los oprimidos, la ortopraxis. Cuando una doctrina teológica considerada como correcta lleva a prácticas que no liberan, esa doctrina necesita ser revisada (p. 63) [3].

[3] Original en portugués: A teologia da libertação sempre disse que o mais importante não é uma doutrina considerada como verdade, a ortodoxia, mas sim as práticas de solidariedade e lutas que defendem a vida e justiça a favor dos

En el campo religioso la absolutización de doctrinas, creencias y modelos se hace evidente con mayor fuerza debido a teologías cerradas que tienen explicaciones para todo, donde la duda y la ambigüedad no tienen cabida ni son bienvenidas. Los nuevos fundamentalismos religiosos son expresiones evidentes de ese desconocimiento de la complejidad de la sociedad y la presentan simplificada, haciéndola digerible a través de explicaciones reduccionistas que se presentan como totalizadoras.

La tendencia es que las autoridades eclesiásticas confundan el cristianismo con la obediencia ciega a ciertas doctrinas y el sometimiento a los dictámenes enarbolados por ellas, y no perciben que éste tiene que ver con el seguimiento a Jesús y su praxis. El propio Jesús, en medio de la complejidad de su época, prefirió la ortopraxis al lado de los excluidos antes que la ortodoxia anquilosada de los guardianes del templo, no se aferró a las seguridades representadas en las leyes religiosas y sociales de su comunidad, sino que optó por aceptar las nuevas interrogantes de su tiempo para releer y replantear su creencia a la luz de los nuevos desafíos.

Vulnerabilidad y condición humana

La vulnerabilidad en los seres humanos es inherente a ellos, pero es uno de los elementos a los que menos se le presta atención, bien sea por mantener la distancia entre aquello que es evidente pero que representa, a su vez, una amenaza a los ideales de no finitud, de no límites, de superhombres, de plenitud y perfección; o por el temor que generan, en no pocos, los desafíos intrínsecos a esta condición de exposición a la incertidumbre, al sufrimiento y a los errores.

La vulnerabilidad se expresa en la diversidad de sufrimientos que se experimentan, el dolor no es una opción, sino que acompaña el desarrollo de toda la vida con matices, intensidades, causas y frecuencias imposibles de controlar o predecir. La manera como las personas se vinculan con esta condición de sufrimiento influye significativamente en la actitud que se asume ante los dolores de los otros y viceversa. Quienes aún no asumen su propia vulnerabilidad reaccionan de manera

oprimidos, a ortopráxis. Quando uma doutrina teológica considerada como correta leva a práticas de libertação a equivocos, essa doutrina precisa ser revista.

violenta o muestran indiferencia ante el sufrimiento de sus semejantes, asumiendo posturas de defensa ante el miedo que produce su propio sufrimiento y el temor de hacer contacto con su propia humanidad.

La espiritualidad cristiana no es una invitación a evadir los límites y contradicciones que configuran la condición humana, pero si una propuesta de reconocimiento y aceptación de la misma en un contexto de libertad y amor. La libertad y el amor sólo se hacen presentes si es posible errar y perdonar. Por eso hay que trabajar por sociedades menos injustas, admitiendo que los errores, los límites y el sufrimiento forman parte de esta convivencia.

La discriminación y el rechazo que los grupos sexodiversos despiertan en los grupos cristianos, crea en éstos una necesidad de legitimar dicha actitud en explicaciones metafísicas que neutralizan ese sentimiento de compasión que producen las aflicciones de estos grupos. La heterosexualidad es la norma perfecta que se ha instalado en el mapa de la cristiandad y las personas que no forman parte de este mapa traen a la memoria preguntas que no se quieren asumir, porque "con sus sufrimientos les recuerdan su condición humana y con eso, sus miedos, inseguridades y sufrimientos que quieren olvidar" (op. cit). No es posible asumir la solidaridad con los grupos excluidos sino se es capaz de convivir con los sufrimientos y limitaciones propias para descubrir así la alegría y la gracia espiritual que se experimenta en el reconocimiento mutuo.

Esta negación de la vulnerabilidad de la que todos y todas somos objeto crea falsas seguridades, fortalece la insensibilidad y la intolerancia. Si se quiere superar esa idea, entonces hay que reconocer y convivir con dicha condición, lo cual implica una permanente "*metanoia*" (conversión), una reconciliación con nosotros mismos. Mo Sung (2002) plantea que:

> Nuestras prácticas sociales y religiosas pueden y deben propiciar experiencias espirituales que nos ayuden a asumir nuestra condición humana. Así aprenderemos a amarnos mejor a nosotros mismos y a otros/as, y a transformar la compasión en actos de solidaridad. Paralelamente a este proceso de fortalecimiento espiritual, es preciso también ir desconstruyendo las explicaciones metafísicas que dan aparente legitimidad y conciencia tranquila (siempre aparente) a los insensibles (p.115).

Hay 'haceres religiosos' que contribuyen con la negación de la condición humana y propician una espiritualidad ultramundana

sin concreción histórica, lo que impide una relación humanizada con los sufrimientos propios y por supuesto con los ajenos. La compasión es fruto de esa reconciliación con la vulnerabilidad que marca la vida de todo individuo, reconciliación con los dolores personales, que se transforma en acciones de solidaridad hacia y con el prójimo que vive y comparte la misma condición.

Dios se hizo humano no cristiano

Es curioso que mientras las personas pretenden huir de su condición humana y hacerse divinos y alejados de las ambigüedades, Dios la asume con todas sus implicaciones y límites en la persona de Jesús. La encarnación de Dios es un hecho que contradice los deseos supra humanos a que algunas teologías apuntan: su historicidad concreta no ocurre como emperador, ni como rey, o como sacerdote, al contrario, se presenta como pobre, se hace parte de los grupos en estado de exclusión de su época. En palabras de Jung Mo Sung (2012):

> El asumió completamente la condición humana no sólo porque, despojado de la condición divina, murió, sino porque no se dejó llevar por la ideología imperial que niega la humanidad el esclavo; desobedeció las leyes humanas y la cultura de su tiempo, para afirmase como humano y llevar esa revelación y ese derecho a todos los hombres y las mujeres que tienen todavía hoy su dignidad humana negada (p. 46).

La irrupción de Dios en la historia expresa la importancia que tiene la condición humana a tal punto que es en ella donde Dios coloca su "carpa", llevando el misterio de lo divino al límite para develar a todos aquellos grupos a quienes su humanidad les era pisoteada en nombre de la religión. La invitación que encontramos en la encarnación no es la divinización de ninguna persona, grupo social o institución, sino tomar en serio la humanización de todos los excluidos, quienes han sido arrojados a las fronteras donde viven en condiciones no humanas. No hay nada más escandaloso que el verbo hecho carne; el evangelio de Jesús propone un Dios que se vacía de su poder divino para entrar en la historia como esclavo (Fil. 2.6-7). En otras palabras, lo que se debe buscar como sociedad, como iglesia, como personas, no es la divinización como realización última, sino todo lo contrario, la humanización; para ello, Dios propone

la encarnación como ejemplo supremo de lo que significa llevar hasta sus últimas consecuencias la lucha por un mundo más humano.

Mo Sung nos recuerda que hay un mito en la sociedad: 'si Dios se hizo hombre, entonces el hombre puede hacerse Dios. Y si el ser humano puede hacerse Dios entonces la tierra puede convertirse en el paraíso o el mismo cielo.' Este mito ha hecho que desde la religión se absoluticen horizontes de sentido donde la dignidad es propiedad de grupos que tienen ciertas creencias y una orientación sexual en particular dejando por fuera al resto. Si la idea es ser como Dios, lo que está planteado, entonces no es la divinización, porque Dio se hizo humano, lo que quiere decir que querer ser como Dios es ser lo más humano posible. La exigencia ni siquiera es ser cristiano, porque Dios no se hizo cristiano, se hizo humano, esa es la vocación de toda persona.

Reconocer esta vocación genera una 'verdadera revolución espiritual', es decir, el abandono de propuestas que pretenden escapar de la condición humana para alcanzar un estado supra-humano que provea certezas y seguridades, por una espiritualidad entendida como proceso de descubrimiento y reconciliación con lo que somos. Este caminar, para Mo Sung está muy vinculado con el hecho de la humanización, que a su vez ocurre en el religarse con las personas excluidas donde se comparten los miedos y las inseguridades, así como también la compasión, la esperanza y la solidaridad movidos por el Espíritu. No hay humanización ni reconciliación sin la mediación del contacto con la otredad. Estos acontecimientos liberadores que se dan en las fronteras de la vida, donde se asumen las complejidades de la condición humana, representan experiencias que ya se ha hecho presentes en la historia en la persona de Jesús.

Terminemos con una poesía: El verbo se hizo látex.

Jesús, en el instante que en el horizonte se desgranaba la última brasa del sol, después de la misa de seis, se bajó del madero y entró al confesionario.
Tomó de debajo del reclinatorio su cartera de maquillaje para transformar su rostro empalidecido.
Con una banda plástica disimuló sus cojones, luego ajustó a su cuerpo depilado el pantalón dorado con lentejuelas que su madre le había confeccionado.

Se abultó sus senos con dos formas de espuma; de allí ocultando la herida, de perro callejero, en su costado, se ciñó al corpiño un corsé negro.
Colgó su corona de espinas en el perchero,
luego cepilló su cabellera dorada y se aplicó lápiz labial color escarlata.
Después de ponerse sus botas altas de cuero, guardó como amuleto de suerte entre su pecho una navaja y tres condones.

Jesús levantó su mirada, lanzando un grito al cielo a garganta herida,
encomendó su cuerpo al Padre y vivió.
Ahora él, ella, mariposa púrpura que danza
entre bambalinas,
bajo los ojos azules de la noche desnuda, hasta
las seis de la mañana,
cuando acabe su jornada de piel húmeda,
se llamará Samanta.
Ella con su cabellera suelta, salvaje,
carriola de estrellas libres,
seduce las miradas ansiosas del cáliz de su sexo,
su pan y su vino.
Hoy querremos comulgar con su cuerpo excitado.

En la esquina de la avenida, cerca al semáforo,
Samanta fue abordada por una camioneta blanca,
allí nuevamente fue violada por el peso
de la razón sacramentada.
Una y otra vez fue penetrada con el falo absolutista de la verdad Heterosexuada.
Su rostro fue torturado, masacrado fue su vientre y raída desde su espalda. Se repartieron su ropa.
Y se sortearon su túnica.
La muerte ha vuelto a tener otro orgasmo.
Treinta monedas de plata cayeron sobre el tenso pavimento que era mordido por la lluvia.

Lluvia de agua-sangre se escurre entre las cloacas
de la ciudad,
alimentando el silencio de los ojos tenues.
Su maquillaje, serpentina de la aurora,
se difuminaba por su rostro haciéndose una acuarela
con su boca magullada.
Ni una sola lágrima de sus ojos de gata medialuna
fue derramada,
porque pudo más el coraje que la derrota de la locura.

Samanta al tercer día, después de la misa de seis, resucitará: el carnaval de su lápiz labial no se ha borrado de su boca roja.

Pastor- Hugo Oquendo-Torres-Colombia

Capítulo IV

Sexodiversidad, alteridad y espiritualidad

"Para los varones, Dios es masculino.
Para los negros, Dios es negro.
Para los ricos, Dios es un banquero.
Para los pobres, Dios es liberador.
Para los heterosexuales, Dios es fértil.
Para los físicos, Dios es el big bang.
Para los enamorados, Dios es amor.
Para los enfermos, Dios es un médico.
Para el ser humano, Dios es humano.
Para mí, Dios es...".

José Estermann

¿Es posible que los cristianos cambien su actitud hostil hacia las personas homosexuales? ¿Qué se requiere para que las personas sexodiversas sean reconocidas en su humanidad sin ningún tipo de exclusión? ¿Cómo romper con los referentes categoriales que produce dicha actitud? ¿Es suficiente con que cambien las ideas adversas o también es imperativo que los sentimientos y afectos sean trastocados?

El encuentro con la sexodiversidad como alteridad

La presencia de personas LGBT en el escenario público, con su universo simbólico y demandas de derechos, las convierten

en los mayores 'dolores de cabeza´ para quienes detentan el poder en el ámbito de lo político, jurídico y religioso; debido a que esta alteridad grita las injusticias de los modelos sociales que las deshumanizan y que desconocen sus identidades.

La palabra 'encuentro' tiene un uso metafórico que no la vincula a un concepto espacial de proximidad, sino a un concepto ético que incluye la aceptación de esa alteridad que ya no puede ni debe ser ignorada. En este sentido, se comprende como apertura al diferente, a su mundo y sus horizontes, no para juzgarlo o validarlo, sino para la construcción colectiva de relaciones humanizadas, siempre abiertas a las nuevas interrogantes e inquietudes que surjan a partir de la reafirmación mutua con todo aquello que no soy yo, que es diferente a mí.

La alteridad como fenómeno social no es un accesorio y mucho menos una moda de carácter teórico, sino que representa uno de los elementos constitutivos de las sociedades, por lo que 'las diferencias', incluyendo, las referidas a la orientación sexual, no deben ser causa de vergüenza, sino entendidas como riqueza y fecundidad de la condición humana. Nos hemos percatado que "los otros son diferentes de nosotros, pero que nosotros también somos diferentes entre nosotros" (Torrealba, 2003. p.5). La sociedad dejó de ser un espacio de uniformidad y la imagen que la caracteriza es la otredad. La sexodiversidad como alteridad reclama al cristianismo la necesidad que éste tiene de ampliar su horizonte cognitivo y reconstruir sus narrativas a partir de otros posicionamientos regidos por otras lógicas y otra episteme.

El reconocido filosofo e historiador Enrique Dussel (1977), en su libro *Filosofía de la liberación*, se refiere a la alteridad como una manifestación que cuestiona el *status quo*, al decir que:

> La epifanía, [...], es la revelación del oprimido, del pobre, del otro, que nunca es pura apariencia ni mero fenómeno, sino que guarda siempre una exterioridad metafísica. El que se revela es trascendente al sistema, pone continuamente en cuestión lo dado. La epifanía es el comienzo de la liberación real (p.29).

El religarse con la otredad es un 'misterio' que se da en una dinámica de 'desvelamiento y revelación' recíproca entre dos universos donde cada uno es extraño para el otro. En la sociedad el ser humano se presenta ´velado' ante la mirada de los otros por los distintos velos que lo configuran pero que no lo definen. Por eso, es un error juzgar al otro con base en el velo, pues la

verdad auténtica del otro se oculta detrás de esa etiqueta, y sólo a través del 'reconocimiento mutuo' es posible trascender esa barrera. Así que, esto también implica la revelación del otro, es decir, una irrupción que no estaba prevista y que convierte a la otredad en sujeto y en este caso en sujeto que emerge y aparece en mi faro hermenéutico.

La teóloga y religiosa brasileña Ivone Gebara (2011) dice que esta alteridad no se limita a lo circunstancial, a lo físico o a lo contextual, y que no son sólo diferencias de historias y trayectorias, de etnias y género, de clase social, ideológicas o políticas; sino que son de orientación e identidad sexual, e incluso las trasciende a tal punto de llegar a considerar al otro como sagrado, ya que este posee la misma dignidad que se reclama y defiende para sí.

El encuentro con las diversas identidades significa, entonces, reconocimiento de la humanidad de estos sujetos y de sus necesidades, por lo que la indiferencia es la máxima barrera para generar esta experiencia, porque ésta es incapaz de percibir que el otro es distinto y que es parte de la sociedad. La dignidad es reconocida cuando el otro no se concibe como instrumento u objeto, sino como fin en sí mismo y sujeto con un valor que trasciende a lo que hace y dice, ésta viene dada por el solo hecho de ser persona, la cual no depende de los velos usados ni caduca con el tiempo. Es este acercamiento lo que va a generar la indignación ética ante la otredad, así como la solidaridad compasiva con su dolor que se asume como propio.

La alteridad parte del supuesto que hay un centro que suministra un posicionamiento y una identidad desde donde se establecen las relaciones con el resto de los seres humanos, mientras que en el borde se ubica 'el otro', el migrante, la prostituta, el pobre, el homosexual, el discapacitado, el afrodescendiente, y desde donde la estabilidad del centro es cuestionada. La reacción tradicional es de conflicto entre el centro y la periferia, esto conlleva a 'estigmatizar' a quienes habitan en las fronteras de la 'moralidad y las leyes' asignándoles atributos que buscan ´neutralizar´ su amenaza; así nace el bárbaro, el terrorista, el pecador, el enfermo o inmoral, como ocurre con las personas de orientación homosexual. En este contexto, la alteridad viene a representar todo aquel que no entra en el modelo binario heterosexista, que por tanto es distinto, diverso, extraño y que cuesta ubicarlo en el foco hermenéutico que se ha heredado.

La respuesta acerca de 'quién es el otro', no es tan evidente y clara para muchos, por eso no es extraño que la pregunta se levante de manera recurrente, incluso, como evasión y mecanismo de defensa. Tampoco esta actitud es nueva, en los evangelios se hace explícita en el relato, en extremo conocido por los cristianos, del samaritano (Luc. 10. 25-37), quien se solidariza con el asaltado en el camino, donde los fariseos le preguntan a Jesús: ¿quién es mi prójimo? ¿Quién es el otro? ¿Quién es el extraño?

El filósofo y teólogo católico Francesc Torralba (2003) en su obra *Sobre la Hospitalidad. Extraños y vulnerables como tú*, trata de responder a la pregunta de quién es el otro, quién es el extraño, quién la alteridad, y dice:

> El otro extraño, es ese sujeto que no forma parte de mi universo racial, social, religioso, lingüístico, cultural y económico. En definitiva es ese hombre de carne y huesos, como diría don Miguel de Unamuno, que no forma parte de mi mundo. Mónica B. Cragnolini define al "diferente" como el que impide el desplazamiento precipitado a lo largo de las calles peatonales o las avenidas, el que se torna "presente" en su opacidad en el mundo de las evanescencias, el que con su cuerpo interrumpe el flujo normal de las calles: el niño que pide limosna, el mendigo recogiéndola basura de los otros, la prostituta vestida de manera llamativa (p. 25).

Para la mayoría de los creyentes, no hay nada más perturbador y escandaloso a su mundo que una persona gay, trans o lésbica, porque estas identidades ponen en tela de juicio las certezas y saberes heredados, trastocan el paisaje cotidiano asumido y exigen ser recomprendidas no como objetos sino como sujetos. La diversidad sexual, como hecho concreto, genera conflictos al deconstruir la identidad heterosexual como baremo. En otras palabras, el contacto con la alteridad LGBT obliga a pensar en realidades que antes eran obviadas, tales como las orientaciones e identidades sexuales y los roles sociales asignados.

Todo encuentro con la alteridad presupone movilización

No hay posibilidad de converger con la alteridad sexodiversa si los cristianos asumen posturas estáticas que los paralizan a la

espera de la llegada del otro. Las iglesias y templos son referentes simbólicos que los hacen lugares seguros desde donde las 'otras personas' son leídas y valoradas; permanentemente se invita a los 'extraños' a entrar, lo cual conlleva a ingresar a un universo simbólico de confort, control y poder. No es sólo irrumpir a un espacio físico como tal, es la entrada al posicionamiento de sentido que se ejerce desde el 'centro' y no desde la periferia, y que se encuentra 'blindado epistémicamente'.

El encuentro con la alteridad exige actitudes no 'estáticas', sino 'extáticas' que propicien la salida de los propios límites de comprensión hacia las fronteras del otro, del extraño, del que se encuentra en las periferias sociales. Los encuentros no se dan en espacios seguros, sino en el camino. La movilización no tiene que ver con un simple cambio de posición, se inicia en la experiencia personal y tiene como punto de llegada la otredad, donde la intencionalidad del desplazamiento le da carácter ético. El acercamiento ocurre, no para imponer los universos personales de verdad, ni presionar 'al otro' a renunciar a su identidad, sino, motivado por la indignación que producen las condiciones de deshumanización que experimentan personas con rostros concretos fuera de los horizontes de comprensión propios.

El sentido que tiene la movilización en este planteamiento es igual al que se le ha dado al del encuentro, no es una referencia espacial, es ética, por lo que hay que entender que el desplazamiento también ocurre a nivel cognitivo, emocional y de miradas. La movilización, necesariamente, conduce a salir de los esquemas categoriales aprendidos en dirección hacia los del otro, de las emociones tradicionalmente experimentadas hacia nuevas sensaciones, a posicionarse desde otros lugares que permitan una mirada distinta y otras perspectivas. El desplazamiento, entendido en estos términos, conlleva a la compasión, a sentir los dolores y sufrimientos del otro como si fueran mis propios dolores, a sentir el estigma y la discriminación como una vivencia también propia y no ajena.

Toda movilización epistémica conlleva a un acto de transgresión de los límites, patrones y discursos aprehendidos, ya que no es posible aproximarse a la alteridad sin violentar normas, leyes, dogmas, teologías, autoridades y hermenéuticas. Curiosamente, la transgresión es un acto humanizante para el transgresor y humanizador para la otredad porque otorga "la capacidad de trascendencia, de ir más allá de ella" (Torralba, 2003. p. 100).

Los encuentros son como un viaje donde la maleta es compañera fundamental que provee todo aquello que se va a necesitar durante la travesía, por tanto, en ella se colocan objetos, ropa, útiles personales, sin los cuales el viaje se haría cuesta arriba y en extremo pesado. Cuando se piensa en el acercamiento con la sexodiversidad hay que preguntarse ¿qué es lo que se lleva en la maleta? Si se abre ¿qué habrá en ella? Con conciencia o sin ella, la maleta cognitiva de los cristianos y cristianas, tendrá una fe, una religión con una variedad de normas, dogmas, interpretaciones bíblicas, teologías, documentos oficiales, teorías, sermones, homilías, que condenan la homoafectividad y que la catalogan de inmoral, antinatural y pecaminosa; la maleta tendrá lugar para todas aquellas explicaciones religiosas que rechazan las orientaciones no heterosexuales y, por supuesto, también habrá espacio para el miedo y los prejuicios, en otras palabras, el equipaje estaría lleno de homofobia y de argumentos que la justifican.

¿Qué habrá en el equipaje de la otredad sexodiversa? En primer lugar, un mundo diferente e incluso opuesto al heterosexual, pero también diverso en sí mismo, con afectos distintos, sentimientos y racionalidades de difícil comprensión, múltiples identidades y orientaciones sexuales, con un código lingüístico casi inteligible para la mayoría de los cristianos: gay, les, trans, inter, HSH, que rompen con la idea de homogeneidad de los grupos LGBT. En segundo lugar, un equipaje lleno de maltratos, insultos, injusticias, exclusión, condena, señalamientos, violencia, estigma, discriminación y crímenes de odio. Es un equipaje lleno de dolor y sufrimiento, de rabias y resentimientos contra todo aquello que los ha arrojado fuera de la vida y de las posibilidades de ser reconocidos en su diversidad con dignidad. Y en tercer lugar, esas maletas también contienen una búsqueda constante de autoafirmación como personas, búsqueda de sentirse bien espiritualmente, de reencontrarse con el Dios amor y no el Dios que los condena al infierno. Cuando se llega a 'los espacios' del otro, algo que salta es que Dios llegó primero, que está allí presente y que siempre ha estado a pesar de que para algunos cristianos Dios sólo habita en los templos, en la teología oficial y con los heterosexuales.

No hay viajeros sin equipaje. Quien crea que puede realizar el viaje sin equipaje se engaña, porque es imposible desprenderse del horizonte de sentido para encontrarse con el otro. No hay encuentros en neutro, *tabula rasa*, imparciales u objetivos. Son

los riesgos inherentes de moverse hacia el otro y encontrarse en las fronteras de la vida con 'los extraños' cargando a cuestas lo que se es, donde ya no se tiene el 'confort' que suministran las seguridades aprendidas, sino las incertidumbres de la intersubjetividad.

Todo encuentro con la alteridad exige un reconocimiento de la propia vulnerabilidad

Reconocerse vulnerable no pasa por la incorporación de nuevos conceptos o teorías que expliquen con detalles la fragilidad personal, sino por 'la religación' entre personas diferentes que sí son capaces de sentir cada una el dolor y el sufrimiento de la otra. En una sociedad donde reinan los 'encontronazos', asumir la vulnerabilidad puede representar una actitud fuera de lugar, porque lo que se promueve es la capacidad para no sufrir y para ocultar el dolor a que la condición humana está expuesta.

La teóloga y religiosa de la Congregación de Esclavas del Sagrado Corazón de Jesús, Carolina Montero (2012) al referirse a la vulnerabilidad, la plantea como elemento intrínseco al ser humano, incorporada a su 'estructura indigente' y que se expresa en todos los ámbitos de la vida: cultural, ético, ontológico, psicológico, social, religioso, entre otros. Además plantea que:

> La vulnerabilidad humana sería la permeabilidad necesaria para dejarse afectar por otros. Si fuésemos autosuficientes, impermeables, del todo independientes, no nos podrían herir, pero también estaríamos condenados al más monótono y absurdo solipsismo... La vulnerabilidad ajena puede generar sentimientos tan contradictorios como el desprecio y la compasión, el cuidado y la violencia. La propia puede causar temor, vergüenza y variados mecanismos de defensa (p. 44).

De acuerdo con estas afirmaciones, la vulnerabilidad es constitutiva de la condición humana y además se expresa como fragilidad del ámbito corporal, religioso, de costumbres y tradiciones aprendidas. Acá vale la pena recordar el discurso de Dios como todopoderoso que se enfatiza en la teología tradicional, quien defiende a sus seguidores de todos los males y los protege para que no padezcan daño alguno. Este rostro

de Dios, tan difundido en las comunidades religiosas, pretende neutralizar la vulnerabilidad por medio de la trascendencia divina que 'protege siempre de cualquier mal' y exige 'perfección', 'santidad' y 'certeza'.

No ha sido fácil para la religión cristiana lidiar con la condición humana, sus complejidades y su arco iris de posibilidades. De allí que en las iglesias se opte por privilegiar lo no corporal al estilo de los griegos, y el vocablo 'alma' se posicione fuertemente en su léxico, porque el cuerpo sigue recordando los límites, las ambigüedades y las 'pasiones humanas', las cuales en clave teológica se consideran como pecado, mientras que el alma es sagrada porque es inmaterial. Además las 'almas' no tienen problemas con su orientación sexual, pero las personas sí. Para Torralba (2003) el encuentro expone la vulnerabilidad que habita en la condición humana:

> La apertura al otro extraño no representa solo un cambio significativo en las estructuras mentales, sino también en las estructuras emotivas del ser humano. El amor nos hace más vulnerables y por eso tememos amar, pues en la medida en que amamos somos mucho más heterónomos de lo que quisiéramos (p. 72).

La institucionalidad religiosa tiene respuestas para todo, no se conciben preguntas abiertas porque la fe es totalizante y abarca el todo y carecer de respuestas podría interpretarse como vulnerabilidad. Por otro lado, las respuestas son de carácter lineal y mecanicista en una realidad de carácter multifactorial y compleja; las interrogantes que levantan las subjetividades contemporáneas están llenas de colores y matices. El cristianismo sigue dando respuestas en blanco y negro, le cuesta admitir que no siempre se cuenta con los criterios para juzgar determinados aspectos de la vida.

La reconciliación con la sexodiversidad produce una epifanía que permite reconocer la condición humana y la necesidad de convivir sin temores con ella, de admitir los sufrimientos y ambigüedades personales, de crear empatía con el otro, de sentir en mi corporalidad el dolor ajeno; epifanía que propicia nuevas preguntas y cuestionamientos que no son asumidas con respuestas ya elaboradas o como amenaza, sino como posibilidad de ser cada vez más humanos a partir de la compasión que mueve a la solidaridad.

En relación con el cristianismo se podría plantear de esta manera: en la medida en que esta espiritualidad y sus adeptos se consideren autosuficientes, la posibilidad de contactos humanizados con la sexodiversidad es imposible, pero si la vulnerabilidad se asume como elemento constitutivo de la vida, entonces se aprende a propiciar relaciones desde la ternura, la solidaridad y el cuidado. La vulnerabilidad implica la apertura a lo diferente, salir de los encierros epistémicos que producen protección para ser capaces de experimentar la desprotección de la exposición ante la alteridad sexodiversa.

Todo encuentro con la alteridad genera un quiebre epistémico

Convivimos en una sociedad marcada por la pluralidad y complejidad en su trama social, la cual se ha tejido con hilos de diversos colores y fibras que exigen una nueva comprensión que trascienda a la racionalidad que se ha impuesto como única y correcta. La sexodiversidad es uno de los tantos hilos con los que se ha tejido el tapiz social y no hay manera de extraerlo sin dañar la totalidad de la pieza configurada de otredades.

Ella devela los límites y la provisionalidad de la percepción heredada acerca de la sexualidad, exigiendo replanteamientos y recomprensión de las relaciones, más allá de las racionalidades cerradas que las han dominado, admitiendo la pluralidad e interdependencia que marca la sociedad del presente. Un contacto cara a cara, sujeto a sujeto con la vida de un gay o un transexual, un encuentro de miradas desnudan sus mundos, ponen de manifiesto la temporalidad, la contextualidad de las explicaciones teológicas y bíblicas que se tienen sobre ella y propician el derecho a repensar de nuevo la vida más allá de lo aprendido, más allá de lo escrito, más allá de ese horizonte que todo lo explica. Esta dinámica de deconstrucción epistémica, Gebara (2014), la esboza así:

> Nuestro pensamiento muchas veces nos tiende trampas en las cuales caemos inadvertidamente; trampas que nos llevan a generalizar análisis, naturalizar conceptos absolutizar verdades conceptuales, eternizar dudas y rencores. Admitir que fue así y que ahora puede ser diferente revela la forma digna y respetuosa con la cual queremos tratar sobre nuestras vidas.

> Sin duda, acoger la movilidad de las cosas crea inseguridades y temores. Por el contrario afirmar algo como absolutamente verdadero o contar con límites bien delineados dados por una autoridad crea un estado emocional de mayor seguridad que parece facilitar el desarrollo de la vida (p.18).

Toda aproximación real con la alteridad quiebra los mundos cognitivos de referencia hermenéutica que producen las certezas morales que dan seguridad y, por otra parte, despierta los temores ante las incertidumbres y ambigüedades que emergen como amenazas ante la inestabilidad del piso epistémico. Admitir que los imaginarios pueden mutar no tiene que ver con abandonar la moral y los límites, sino con asumir la vida como proceso de construcción permanente de resignificación de identidades, de relaciones y de horizontes.

¿De dónde proviene la concepción moral que hace que las iglesias no admitan la homoafectividad? El cristianismo fue concebido en un útero cultural alimentado por la sangre de un sistema patriarcal donde la heterosexualidad se entiende como baremo para la interpretación de los comportamientos e identidades sexuales, el establecimiento de normas religiosas, discursos y clasificaciones. Este modelo de moralidad es 'totalizante y monolítico' y se ejerce desde un totalitarismo ético que busca 'guardar el orden y las buenas costumbres' por encima de las concreciones históricas y la diversidad sexual que transciende el modelo binario mujer/hombre.

El cristianismo le da carácter de universal a su marco categorial, es decir, asume que sus conceptos, incluyendo su moral, transcienden la geografía y la historia. En otras palabras, los absolutiza. Pero, toda forma de interpretar la vida, incluyendo la del cristianismo, está sujeta a convencionalismos culturales y sistemas de poder que la propicia y legitima. Por eso, cuando se toma conciencia de la deshumanización a la que han sido arrojadas las personas sexodiversas y se genera la indignación ética, saltan los límites y la temporalidad de las verdades religiosas universales absolutas; y la evidencia concreta y temporal de las víctimas desmantela todas las certezas.

El acercamiento con la diversidad, para el teólogo protestante Roy May (2008), propicia un conflicto con la construcción de principios y normas de carácter universal, lo cual representa la 'materia 'prima' de la ley natural, en la tradición católica o de "los imperativos categóricos de Kant en la tradición protestante, y genera rupturas con los modelos de pensamiento monolíticos,

donde la verdad es lineal y precede a lo fáctico". De tal manera que la mirada se transforma y se hacen visibles las condiciones de exclusión e injusticias a las que están sometidos los grupos LGBT, los oídos se abren para escuchar sus gritos silenciados, el corazón se expande para acogerlos con respeto y dignidad, y los brazos se extienden para la solidaridad.

Es un proceso de *conversión-metanoia* que se genera en los convertidos, de deconstrucción de "la verdad" que deja de ser absoluta, universal y totalitaria, para transformarse en relativa y concreta. En otras palabras: "El acto de conocer es pues contextual, sexuado, situado y fechado. Es un acto marcado por aspectos ideológicos con tendencias sexistas" (Gebara, 1998, p.60). No hay posibilidad de salir ilesos al hecho de converger con la alteridad sexodiversa, tanto el equipaje como la maleta que los contiene comienza a ser rehecha porque se descubre la temporalidad e incluso la fragilidad de las categorías religiosas que se llevan a cuesta y que no logran explicar la complejidad de la sexualidad que salta a la vista.

La sexodiversidad no es una idea, un concepto o una teoría que se aprende, comprende personas con vidas concretas, proyectos, sueños, frustraciones, afectos, creencias y mucho sufrimiento. Es el contacto con esas vivencias la llave para redimensionar la espiritualidad asexual, dualista y hegemónica por una que sea dinámica, histórica, integral y humana.

Terminemos con una canción: *Que nadie me vea*

Que no lo vea papá en la azotea
cambiándole la ropa a las muñecas
poniéndose el labial que nadie vea
haciéndose en papel un par de tetas
que nadie vea.

Que no sepan los chicos en la escuela
que se le van los ojos en gimnasia
que prefiere la danza y la acuarela
a eso del fútbol y la acrobacia
que nadie vea...

Que no se entere nadie que a los 9
el closet es la única guarida

y mientras en la ventana llueve y llueve
las dudas se abren paso en estampida
que nadie vea...

Llegan los 16 y es de concreto
el peso de tener que aparentar
que no se entere nadie del secreto
mira de quien te fuiste a enamorar
que nadie vea...

Empiezan a rondarte los rumores
la gente está empezando a sospechar
porque ese pantalón y esos colores
y ese swing femenino al caminar
que nadie vea,
que nadie vea...

Que no lo hagan llorar en biología
porque la ciencia no se percató
que no lo vean sufrir en teología
con eso de que Dios se equivocó
que nadie vea,
que nadie vea.

Llegan los días de sexo y discoteca
de risas sexo moda y libertad
la fiesta dura lo que una cometa
y en medio de Sodoma soledad
que nadie vea.

Prefieres no mirar en el espejo
que el tiempo no te tuvo compasión
a veces duele más llegar a viejo
sabiendo que no habrá continuación

que nadie vea...
que nadie vea...

Naciste siendo sol y siendo luna
viviste como dama y caballero
mujer de corazón, vientre sin cuna
y en tu propio planeta forastero.

Ricardo Arjona

Capítulo V

La espiritualidad LGBT de Jesús

"Lo subversivo de un sistema religioso
reside en sus subversiones sexuales,
en ese núcleo desordenado de narrativas
sexuales anormales donde las vírgenes
paren y las trinidades masculinas
pueden significar la incoherencia de una
sola definición masculina....
Este desnudamiento es el punto
de partida de la indecencia
en la teología".

Marcella Althaus Reid

La espiritualidad cristiana tiene su fundamento en la persona de Jesús, por lo que es una necedad obviar la vida y ministerio del nazareno a la hora de abordar dicho tema. De hecho hay que entender espiritualidad en este contexto como la motivación, fuerza, sentido de la vida, impulso que se nutre del seguimiento de Jesús como referente no abstracto, sino concreto (Vigil, Casaldaliga, 1992). En el Evangelio ésta no es sinónimo de inmaterialidad, como en el pensamiento griego, al contrario es materialidad, corporalidad, es el verbo hecho carne habitando en y con la humanidad (Jn. 1.14).

Entonces vale la pena preguntarse: ¿qué tipo de fe vivió Jesús? ¿Cómo interpretaron sus coterráneos su vida? ¿En qué medida la espiritualidad de Jesús ilumina para una recomprensión de la sexodiversidad? ¿Qué elementos constitutivos configuraban su ministerio? Sobre la base de los relatos de los evangelios se puede afirmar que Jesús vivió una espiritualidad de carácter liberadora (L), motivada por la gratuidad (G), sustentada en un nuevo paradigma bíblico (B) y con una praxis profundamente transgresora (T).

Espiritualidad liberadora

Al hacer referencia a la espiritualidad de Jesús en términos de liberación, es probable que esta afirmación despierte algunas interrogantes, tales como: ¿a quién libera? ¿De qué los libera? ¿Cómo los libera? Hay que comenzar por afirmar que la espiritualidad de Jesús ocurre en la historia concreta, con personas de carne y hueso, y no en experiencias intimistas o en la obediencia ciega a leyes religiosas establecidas. De tal manera que ella se construye y se vive en relación con múltiples grupos que por su condición de salud, oficio, género, raza, social, económica, religiosa, se encuentran excluidos y en situaciones de sobrevivencia material y ética. La espiritualidad de Jesús emerge desde las miserias, el dolor, el sufrimiento y la discriminación que pesaba sobre millares de personas invisibles para las autoridades religiosas, pero visibilizadas por su praxis.

Jesús asume a estos grupos como los destinatarios por excelencia de su ministerio, con quienes se identifica y solidariza, por encontrarse estos bajo un modelo religioso de carácter opresor. Por esta razón, el ministerio de Jesús (Mester, s.f.) va a enfocarse hacia estas personas, a tal punto que las prostitutas son preferidas antes que los fariseos (Mt. 21.31-32; Lc. 7.37-50); los publicanos antes que los escribas (Lc. 18.9-14; 19.1-10; Mc. 2.14); los enfermos considerados impuros son sanados (Mt. 8.2-3; 11.5; Lc. 17.12); los samaritanos son presentados como modelo a los judíos (Lc. 10.25-37; 17.16); a los ciegos da la vista (Mc. 8.22-26; 10.46-52; Jn. 9.6-7),; mientras que a los fariseos los declara ciegos (Mt. 23.16); una mujer adúltera es acogida y defendida en contra de la ley y de la tradición (Jn. 8.2-11), al igual que los extranjeros (Lc. 7.2-10).

Estos excluidos por excelencia encuentran en la persona y praxis de Jesús la posibilidad de ser liberados del sistema religioso que los margina y arroja a condiciones subhumanas, impidiéndoles participar como personas en los espacios sociales y religiosos de la comunidad. Jesús tiene que enfrentarse al reduccionismo socio religioso del que estas personas eran objeto y oponerse a todas las manifestaciones de opresión que les impidieran la vida plena. Por eso, él les da un lugar a quienes no tenían un 'lugar' en la sociedad, y a quienes tenían un 'lugar' en la convivencia social van a carecer de un 'lugar' con Jesús. Entre otras cosas, Jesús los libera de la ignorancia y promueve la conciencia crítica ante su contexto y las autoridades religiosas (Mt. 9.35; Mc. 1.22); los exime de leyes que están por encima de los seres humanos y que los oprimen (Mt. 12.1-5; Mc. 2.23-28) y de la manipulación de sus líderes.

Es evidente que la opresión ejercida con mayor fuerza en el tiempo de Jesús se expresaba a través de mecanismos de carácter religioso personificado en leyes, Boff (s.f.) haciendo referencia a esta anomalía recuerda lo siguiente:

> En la religión judaica de la época del Nuevo Testamento todo estaba prescrito y determinado: primero las relaciones el hombre con Dios y, después las relaciones de los hombres ente sí. Todo estaba sancionado como la voluntad de Dios expresada en los libros santos de la Ley. Se llegó a absolutizar de tal forma la Ley que en determinados círculos teológicos, se enseñaba que el mismo Dios de los cielos dedicaba varias horas al día a estudiarla. La conciencia se sentía oprimida por una insoportable carga de prescripciones legales (cf. Mt. 23,4) (p. 80).

Esto no es en nada diferente a lo que hoy se puede escuchar, en términos bastantes similares, cuando la vida y las personas, por su orientación sexual, son subordinadas y juzgadas a partir de documentos, de textos bíblicos interpretados de manera anacrónica, de autoridades religiosas y de la ley natural. Esta acción liberadora, encarnada en la persona y ministerio de Jesús, no tiene lugar desde el confort o los centros de poder donde no hay acontecimientos perturbadores y todo está 'bajo el control regulador' de las certezas, al contrario, ocurre en las periferias, en las fronteras, en los 'arrabales de la vida', en los cuales habitan precisamente los anónimos sociales. No es casualidad que el evangelista Marcos inicie su narración colocando en

Galilea el comienzo oficial del ministerio de Jesús, este dato es clave para poder comprender la praxis ministerial de Jesús y sus implicaciones contemporáneas en relación con las periferias modernas.

Hay que saber que Galilea, en la época de Jesús, era un territorio que acogía a diversos grupos de rechazados y despreciados desde los centros de poder como Jerusalén y Judea, cuyos habitantes se consideraban herederos de la pureza cultural y religiosa judía, de manera especial, los fariseos y sacerdotes. Marcos presenta a Jesús como procedente de un territorio de paganos e impuros, de donde no puede salir nada útil o bueno (Jn.1.4-6), para ser bautizado por Juan (Mr. 1.4-5,9), y en los diferentes evangelios se encuentran recurrentes relatos de un Jesús que se desplaza hacia las 'periferias que se encuentran dentro de las periferias' para propiciar contactos liberadores con los 'no personas'.

Desde su nacimiento su identificación con lo periférico es más que evidente, lo cual queda expresado en la condición socioeconómica de sus padres y lo precario del lugar donde nació (Lc. 2.1-7). En reiteradas oportunidades los evangelios relatan los desplazamientos de Jesús 'hacia el otro lado del lago', 'la otra orilla' (Mat. 8. 28; 14. 34) donde acontecen acercamientos preñados de humanización liberadora; no es extraño encontrarlo en territorios 'paganos' de no judíos como Tiro y Sidón (Mr. 7.24-37), o en Sicar sentado junto a un pozo de 'mala fama' (Jn. 4.1-6).

Finalmente, los relatos de los evangelistas dibujan a un hombre libre de prejuicios, con los ojos abiertos hacia lo esencial, volcado hacia los demás, principalmente hacia los más abandonados física y moralmente, exigiendo de sus seguidores un compromiso de vida orientado a la construcción de una espiritualidad liberadora y no de opresión con quienes se encuentran en las fronteras de las miradas religiosas institucionalizadas.

Espiritualidad de la gratuidad

Uno de los elementos que caracterizaban el escenario religioso en el cual Jesús tuvo que moverse era la idea de retribución que colmaba la teología del momento, la cual era defendida y promovida por las autoridades religiosas de la época. Las

personas recibían de parte de Dios bienes o males según su comportamiento, bendiciones o maldiciones, castigos o premios; el mal y el bien experimentado tenían una explicación metafísica absoluta y la intersubjetividad estaba mediada por el interés de los beneficios que se pudieran recibir. La pregunta que hacen los discípulos a Jesús acerca del hombre ciego así lo confirma:

> Al pasar Jesús, vio a un hombre ciego de nacimiento. Y sus discípulos le preguntaron, diciendo: Rabí, ¿quién pecó, éste o sus padres, para que naciera ciego? Jesús respondió: Ni éste pecó, ni sus padres; sino que está ciego para que las obras de Dios se manifiesten en él.... (Juan 9.2).

El extremo de esta teología de retribución queda expresada en los prejuicios que la pregunta deja ver al pensar que alguien, incluso, podía pecar antes de nacer y que la razón de su enfermedad respondía a algo malo que él o sus progenitores habían hecho. La respuesta de Jesús visibiliza su inflexión epistémica y el distanciamiento con esta manera de interpretar la vulnerabilidad humana. La relación con lo divino estaba basada en el temor y la pregunta de los discípulos trae a la memoria la idea que muchos cristianos han manejado acerca del Virus de Inmunodeficiencia Adquirida (VIH), al querer explicarlo como un castigo de Dios por el pecado de la homosexualidad. Es la misma lógica retributiva usada con la misma fuerza y carácter opresivo que en la antigüedad.

Por otro lado, en la relación con el prójimo, ésta estaba mediaba por lo que el otro podía darme a cambio de la 'solidaridad´ recibida, lo que provocaba que la mayoría considerara como receptores de sus bondades, sólo a quienes tenían la capacidad de retornar dichos favores. Es decir, quienes vivían en las fronteras y en las periferias no eran considerados como destinatarios, al contrario se huía de su presencia y cercanía. Ante esta lógica de la retribución Jesús va a proponer la lógica de la gratuidad al afirmar que:

> Cuando hagas comida o cena, no llames a tus amigos, ni a tus hermanos, ni a tus parientes, ni a vecinos ricos; no sea que ellos a su vez te vuelvan a convidar, y seas recompensado. Más cuando hagas banquete, llama a los pobres, los mancos, los cojos y los ciegos; y serás bienaventurado; porque ellos no te pueden recompensar, pero te será recompensado en la resurrección de los justos (Lc. 14.12-14).

Vale la pena destacar, por lo menos, dos aspectos de este texto. El primero es que Jesús propone encuentros con quienes social y religiosamente producen 'desencuentros' pero que también están imposibilitados por su condición de fragilidad de devolver aquello que se les ha dado; y lo segundo es, que se podría interpretar la última parte del texto como lógica retributiva, y colocar a Jesús en una contradicción teológica, pero lo que está planteado es una 'religación' basado en la justicia. La recompensa que se recibirá no es en función de lo dado sino por haber hecho justicia, lo cual es una manera de expresar que esa praxis está en la misma línea de lógica de la de Dios.

En otro orden de ideas, la gratuidad en la vida de Jesús también está configurada por la compasión que lo mueve a la acción hacia todos aquellos a quienes les ha sido negada su humanidad a causa de su género, como la samaritana; por su impureza, como la hemorroisa; por su condición de salud, como los leprosos; por su oficio, como las prostitutas; por su condición social, como los pobres; o por el ejercicio de su sexualidad, como la adultera; sin recibir nada a cambio que no sea conflictos con los poderes establecidos. La 'gracia' en la vida de Jesús viene dada por la capacidad de experimentar la vida en su plenitud en la lucha y solidaridad gratuita con los que sufren y padece injusticias. Esta es una experiencia de libertad y amor, porque para amar se necesita ser libre y nadie ama por obligación. Jesús es capaz de amar de esta manera y superar así las relaciones que se basan en las leyes fundamentadas en el egoísmo y posiciona la gratuidad/gracia en el reconocimiento de la otredad sin cobros ni reciprocidad (Mo Sung, 2002). Esto es un acto de carácter espiritual en situaciones históricas concretas con personas cuya aproximación humaniza y conduce hasta Dios; es un encuentro con el mismo Dios mediado por los marginados de siempre; es una manifestación reveladora que alimenta y re-encanta la vida.

Jesús es la encarnación de la gratuidad-compasiva, así lo presentan los evangelistas en reiteradas oportunidades: siente compasión al mirar las multitudes sin rumbo y desorientadas (Mt. 9.36, Mr. 6.34), al desembarcar en la otra orilla y encontrarse con los habitantes de la periferia (Mt.14.14), cuando entra a Nain y se encuentra con el dolor de una madre viuda que va a enterrar a su hijo (Lc. 7.13), al tocar a un leproso en Galilea (Mc.1.41), ante la necesidad de comer de una multitud que le seguía (Mc. 8.2), y además coloca la praxis del samaritano que mira, y se compadece del hombre asaltado en el camino como requisito de

salvación por encima de cualquier precepto o autoridad religiosa (Lc. 10.33).

Lo que propicia la actitud de Jesús es la compasión que resulta de 'la mirada' de la condición humana en condiciones de sub humanidad, lo que hace que haya una identificación liberadora con la vulnerabilidad que también le es propia, y lo mueve a actuar no con base en leyes o preceptos religiosos, sino con la libertad de poder amar al otro por el solo hecho de ser persona y encontrar en su rostro al mismo rostro de Dios.

Espiritualidad bíblica

Vale la pena aclarar qué se quiere decir con una espiritualidad bíblica, si se parte de la idea que en la época de Jesús no se tenía un texto sagrado con ese nombre, pero si el canon de los judíos conocido como el libro de la Ley. Es importante rescatar que Jesús no rechazó los textos religiosos de su época y como judío tuvo que estudiarlos para conocer acerca de su contenido y enseñanzas. De allí que cuando se hace referencia a una espiritualidad bíblica lo que se quiere es analizar de qué manera Jesús valoró, abordó, interpretó y se relacionó con los libros sagrados vinculados con su cultura, los cuales 'orientaban' la vida propia y la de sus coterráneos. Los preceptos del Primer Testamento representaban el universo cognitivo a partir del cual el pueblo judío organizaba y vivía su religión, bajo la dirección de las autoridades encargadas de velar por la correcta enseñanza e interpretación de dichas escrituras sagradas: los llamados maestros de la ley, los sacerdotes y los escribas constituían, por identificarlo de alguna manera, el magisterio de la época.

Jesús no descarta ni rechaza la importancia que tienen dichos textos para la vida religiosa de los judíos, pero lo que si va a hacer es cuestionar la manera cómo las autoridades religiosas los utilizan en detrimento del verdadero espíritu de sus propósitos y contenidos. Los evangelios reflejan de diferentes maneras y en distintas ocasiones los acercamientos antagónicos acerca de cómo interpretar la Ley entre Jesús y los máximos representantes del judaísmo. Para los escribas y fariseos la Ley tenía que asumirse de manera literal, cumpliendo cada detalle de lo que ella decía, ya que así se demostraba el respeto y la obediencia del pueblo hacia su Dios. En otras palabras, había una 'idolatría' a la letra del texto, bajo la premisa de que este

era Palabra de Yahvé revelada de manera especial y absoluta al pueblo judío a través de Moisés en el Monte Sinaí. La relación pueblo-Dios estaba mediada, entonces, entre otras cosas, por una serie de ritos, normas, prescripciones que regulaban tanto la vida pública como privada de los judíos, quienes en la medida que acataban dichas reglas se catalogaban como mejores personas y fieles cumplidores de las exigencias divinas.

Jesús, sin embargo, va a mirar los textos sagrados de manera distinta, sin descartarlos, y reconoce su valor fundamental para la vida del pueblo judío, pero la interpretación se va a oponer a la de las autoridades religiosas. Para Jesús no hay literalidad ni absolutismo hermenéutico acerca de la ley, hay relecturas de los textos, a partir del nuevo *kairos* inaugurado por su persona; por la vida, y en especial por la vida amenazada de los grupos oprimidos. Jesús va a generar un proceso dialógico con la Torá para iluminar la reserva de sentido de los textos más allá de lo aparente, y además él mismo se colocará como criterio hermenéutico para la intelección de los textos sagrados.

La espiritualidad bíblica de Jesús, extrañamente, no parte del texto escrito considerado como sagrado, sino del 'texto de la vida', de los que están en la periferia, quienes en Jesús se asumen también como sagrados, a tal punto que las prescripciones religiosas no son el fin, sino mediaciones; el fin es la vida de las personas en situaciones concretas desde donde se confronta el texto y se subordina. Es una epistemología diferente a la de los 'maestros', para quienes la ley estaba por encima de las personas, aunque ello representara insoportables cargas que impedían la realización humana en su plenitud, tanto en las vinculaciones con lo divino como con el prójimo.

En consecuencia, Jesús, por medio de su praxis, replantea la hermenéutica de los textos judíos a partir de los gritos de justicia procedentes de 'los pecadores', 'impuros', 'prostitutas', 'paganos', entre otros, quienes en nombre de Dios eran objeto de la más aberrante deshumanización. De acuerdo con Mester (s.f.), Jesús niega y combate los desencuentros de relaciones existentes en aquel tiempo basadas en la raza, religión y género, legitimadas por la 'sacralidad de los escritos veterotestamentarios. Diversos ejemplos de este posicionamiento son recogidos por cada uno de los evangelistas, entre lo que se pueden destacar las rupturas entre el 'prójimo y no prójimo' fundadas en observaciones exteriores y no en la disposición de aproximarse al otro sin considerar quién es (Lc. 10.29-37); condena las diferencias entre

ser pagano y judío al entrar a la casa de un centurión romano (Lc. 7,6) y al solidarizarse con una mujer cananea (Mt. 15,28); replantea la concepción judía de lo sagrado y lo profano y ubica al sábado a la disposición de la vida (Mt. 12.1-12; Mc. 2.27; Jn. 7.23-24); desenmascara toda la legislación acerca de la impureza (Mt. 23.23; Mc. 7.13,23) y hasta la ridiculiza (Mt. 23.24). La espiritualidad bíblica de Jesús consiste en liberar a su pueblo de la tiranía de la ley y de sus intérpretes, quienes colocaban cargas al pueblo en nombre de Dios (Mt. 23.4), y deja al descubierto la hipocresía de quienes se presentan como fieles cumplidores de la ley mientras cometen actos de injusticia (Lc. 20.47); trastoca y relativiza las bases de la religión judía al denunciar la imposibilidad de llegar a Dios por medio del cumplimiento de ritos y esfuerzos propios (Lc. 17.10).

En definitiva Jesús, delante de las autoridades religiosas, hace un replanteamiento del *shemá* de Israel (Dt. 6.4), '*Escucha, oh Israel, el Señor es nuestro Dios, el Señor uno es. Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu fuerza.*' Este texto representaba el centro de la ley, pero Jesús amplía su sentido al incorporar a la otredad y lo reconstruye al afirmar: '*Amaras al Señor tu Dios con todo tu corazón, y con toda tu alma, y con toda tu mente... y a tu prójimo como a ti mismo... De estos dos mandamientos dependen toda la Ley y los Profetas*' (Mt. 22.34-40; 6.14-15; Mr. 12.28-34). La alteridad negada e invisibilizada por los textos sagrados, representa para Jesús la base de la fe y la espiritualidad que humaniza, dignifica y salva. Mientras los escribas fariseos y sacerdotes predicaban que fuera de la Ley no había salvación, Jesús responde que fuera de la alteridad no hay vida y no está Dios.

Espiritualidad transgresora

Cuando se habla de transgresión a qué se quiere hacer referencia. ¿Transgresión de qué? ¿Cómo entenderla en relación con la vida de Jesús? ¿Por qué considerar a Jesús un transgresor, acaso esto no acarrea una imagen negativa de su persona?

Al hacer referencia a la espiritualidad transgresora de Jesús, no es posible desvincularla de los otros elementos descriptivos, ya enunciados, que la configuran: el carácter liberador, la gratuidad y lo bíblico que, en sí mismos, ya representan manifestaciones de subversión y trasgresión desde su ministerio y praxis de

vida. Dicho de otra forma, la transgresión es eje trasversal en el ministerio de Jesús y marca constitutiva de todo lo que dijo, hizo y propuso.

La transgresión en términos religiosos y teológicos se vincula con la idea de traspasar los límites que se han establecido en los sistemas de leyes y normas que regulan la vida, y en especial las relaciones con Dios y el prójimo. Hay un marco de referencia que explica, orienta y controla los comportamientos tanto en el ámbito privado como público, juzgando como 'pecaminoso' a todo lo que ocurra al margen de esos límites. Lo que está 'adentro' se valora como 'bueno', 'aceptable', 'legal' y 'santo'; al contrario lo que está 'afuera' se le da carácter de 'malo', 'inaceptable' 'ilegal', e 'impuro'.

En el Jesús que presentan los evangelios no esconden esa actitud irreverente de su persona de 'ir siempre más allá' de lo establecido; de estar en 'sitios prohibidos'; de no cumplir con las normas impuestas; de enseñar al margen del sistema educativo de la época y con un 'currículo' no autorizado. En este mismo orden, el biblista protestante Plutarco Bonilla (2000) señala que Jesús no pocas veces se opuso a las normas que regían la vida de sus congéneres, no por simple 'malcriadez religiosa', sino debido a su carácter inhumano que le restaba validez y vigencia, lo cual le ocasiono múltiples conflictos. Por esta razón, los defensores del *establishment* religioso de entonces tuvieron reacciones violentas hacia su persona ante la amenaza de las enseñanzas y de la actividad pública del nazareno. Mientras que los que se encontraban 'afuera' acogían a Jesús con beneplácito y esperanza llamándole 'Mesías', Hijo de David, 'profeta', los que estaban 'adentro' lo catalogaban como 'demente', 'endemoniado' y 'siervo del diablo', por transgredir una de la instituciones más sensibles del sistema religioso como lo era 'guardar el sábado' (Mr. 3.20-30), haciendo de Jesús un 'convicto religioso' al margen de la legalidad y portador de una ética 'inmoral', 'impura' y ´herética', suficiente razón para condenarlo a muerte en nombre de la ley y de Dios. No hay que entender el término ´muerte´ en este contexto de manera metafórica, sino literal, como muy bien lo explica Bonilla (2000) en un estudio que realizó en el capítulo 9 del evangelio según San Juan:

> A Jesús querían matarlo los dirigentes judíos de Jerusalén (pues a ellos se refiere con frecuencia el autor cuando utiliza la fórmula "los judíos' *[hoy Ioudaioi],* que se encuentra unas 49 veces en el evangelio, y unas 35 de ellas corresponden al

> significado que hemos indicado; por ejemplo (2.18; 5.10 18, 7.1, 13; 9.22; 20.19).
> La contribución de los verbos 'intentar', o 'querer' y el verbo 'matar' la encontramos varias veces en los capítulos 7 y 8. En unos casos es el propio Jesús quien afirma que quieren matarlo (7.19; 8.37, 40). En otras ocasiones, es un sector de los habitantes de Jerusalén el que se pregunta respecto de Jesús: '¿No es este el hombre al que desean matar?' (7.25). Además el narrador mismo explica que los judíos buscaban una ocasión para matarlo (7.1), y más adelante va a señalar que aquellos echan a andar la maquinaria para llevar a la práctica su nefasta intención, pues los fariseos 'puestos de acuerdo con los jefes de los sacerdotes enviaron a los guardias del templo con orden de apresarlo' (7.32). En dos ocasiones intentaron prenderlo (7.34, 44), y en, otra, apedrearlo (8.59) (p.86).

En este contexto religioso, plagado de legalismos, la espiritualidad rebelde y transgresora de Jesús se comprende como evidente oposición a este sistema de carácter sacrificial, donde las víctimas son consideradas culpables y por tanto merecedoras de ser castigadas en nombre de 'Dios y su Santa Ley'. Jesús asume una espiritualidad 'extraoficial' que se rebela contra la manipulación, cosificación y distorsión del Dios manifestado en el testimonio del pueblo judío narrado en el Primer Testamento y revela otro rostro de Dios y otra ley, la del amor y la compasión solidaria.

Jesús hace una ruptura con los patrones religiosos heredados y propone nuevos horizontes epistémicos, lo cual queda evidenciado en la formula 'Oísteis que fue dicho a los antiguos... más yo os digo...' (Mt. 5. 21-48), desacralizando la letra sin espíritu y abriendo con su praxis nuevos horizontes de comprensión. En esta misma dirección Boff (1978), va a señalar que en la práctica de Jesús renace un nuevo rostro de Dios y nuevos caminos para acercarse a él, ya no es el Dios de la Torá, sino el Dios de la bondad infinita que se hace cercano a los seres humanos de manera gratuita, libre y sin ambigüedades en los grupos excluidos y marginados.

Termínenos con una relectura bíblica: el buen travesti

> *Y le preguntaron a Jesús: "¿Quién es mi prójimo?" Y él les dijo esta parábola:*

Regresaba a su casa al amanecer un camarero, caminando por una calle oscura cansado y triste, quien trabajaba hasta tarde en un restaurante. La vida del camarero es muy difícil, trabajan mucho y ganan poco. En esa misma calle dos ladrones estaban al acecho, esperando a una víctima. Al ver al hombre tan impotente saltaron sobre él con las armas en la mano y le dijeron: "Danos tu cartera." El camarero no se resistió y se las dio. Pero el dinero era poco y por tener tan poco dinero en la cartera, los asaltantes lo golpearon brutalmente, dejándolo inconsciente en el suelo.

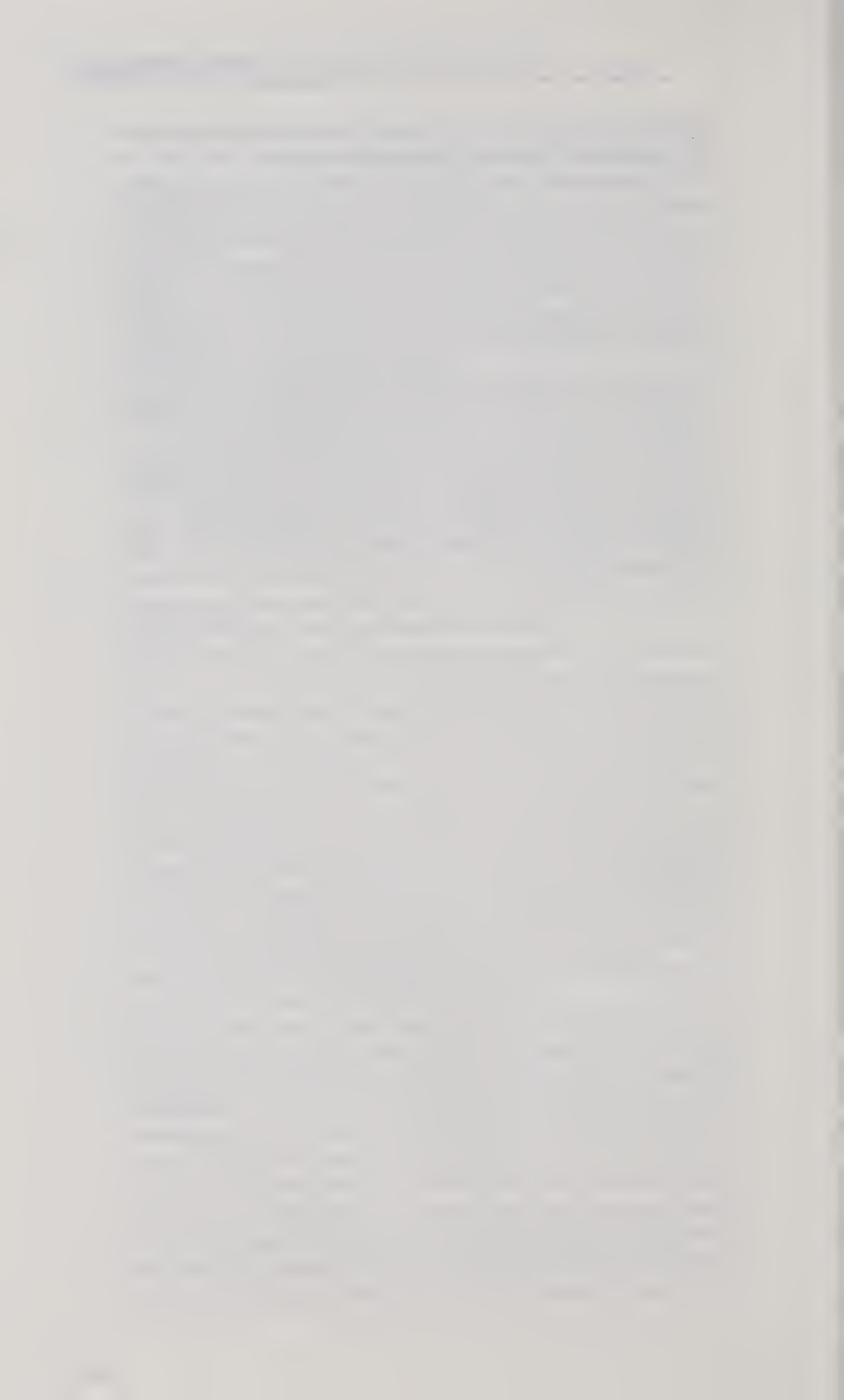
En las primeras horas de la mañana pasó por esa misma calle un sacerdote en su coche camino a la iglesia para celebrar la misa. Viendo al hombre caído, tuvo compasión, detuvo el caro, se acercó a él y lo consoló con palabras religiosas: "Mi hermano este mundo es un valle de lágrimas. Pero consuélese: Jesucristo sufrió más que tú". Dichas estas palabras lo bendijo con la señal de la cruz e hizo un gesto sacerdotal de absolución de pecados". Yo te absuelvo...". Se puso de pie y regreso a su carro y siguió su camino feliz de haber consolado aquel hombre con las palabras de la religión.

Minutos más tarde pasó por esa misma calle un pastor evangélico camino a su iglesia, donde iba a dirigir una reunión de oración matutina. Al ver al hombre caído, que en ese momento se movía y quejaba, se detuvo su carro y fue hasta él y le preguntó en voz baja, "¿Usted ya tiene a Cristo en su corazón? ¡Lo que te pasó fue enviado por Dios! ¡Todo lo que sucede es la voluntad de Dios! Usted no va a la iglesia y por medio de esta prueba Dios lo está llamando al arrepentimiento. Sin Cristo en su corazón su alma irá al infierno. Arrepiéntete de tus pecados. ¡Acepte a Cristo como su salvador y sus problemas serán resueltos! "El hombre gimió de nuevo y el pastor interpretó el gemido como la aceptación de Cristo en su corazón. Entonces dijo: "¡Aleluya!" Y regresó al coche feliz porque Dios le había permitido salvar otra alma.

Una hora más tarde pasó por esa calle un líder de otra religión que viendo al hombre caído, se le acercó y le dijo: "Esto que te ha ocurrido no sucedió por accidente. Nada sucede por casualidad. La vida humana se rige por la ley del karma: las deudas que se contraen en una encarnación tiene que ser pagadas en la otra. Usted está pagando por algo que hizo en una encarnación anterior. Tal vez, incluso, habrás hecho a alguien lo que los ladrones te hicieron. Pero ahora su deuda está cancelada. Entonces, por tanto, agradezca a los ladrones: ellos le hicieron un bien. Su espíritu es ahora libre de esa deuda y puede seguir evolucionando. "Él puso sus manos so-

bre la cabeza del herido, se levantó y se fue de nuevo su carro maravillado de la justicia de la ley del karma".
El sol estaba alto cuando pasó por allí un travesti, cabello rubio, zarcillos en las orejas, pulseras en los brazos y la boca pintada de lápiz labial, quien regresaba después de una noche de farra. Al ver al hombre caído detuvo su motocicleta, se le acercó y sin decir una sola palabra lo tomó en sus brazos, lo puso en la moto y lo llevó a la sala de emergencias de un hospital, dejándolo bajo cuidados médicos. Y mientras que los médicos y las enfermeras estaban distraídos, sacó de su bolsillo todo el dinero que tenía y lo puso en el bolsillo del hombre herido y se fue antes de que la policía llegara.
Después de contada la historia, Jesús se dirigió a sus oyentes. Ellos lo miraban con odio. Jesús los miró con amor y les preguntó: "¿Quién fue el prójimo del hombre herido?".
Todos quedaron en silencio por saber la respuesta. Pero a los religiosos no les gustó...

Rubem Alves



Capítulo VI

Sexodiversidad y otra espiritualidad posible

"Por eso, antes de reflexionar teológicamente sobre la homosexualidad, es necesario escuchar la experiencia de personas reales sobre lo que significa ser gay en esta sociedad. Escuchar cómo ocurre el proceso de construcción de una identidad que es, por esencia, anormal (aversión a la norma). Oír esas historias, de hecho, es atreverse a ser cuestionado y a creer en la alteridad".

André Musskopf

Pensar que la sociedad y la explicación que se tiene de ella quedan definidas y agotadas en los conceptos teológicos y narrativas religiosas tradicionales es caer en un reduccionismo hermenéutico que bloquea nuevas posibilidades de comprensión. Es más, absolutizar este modelo de intelección, conlleva a legitimar y promover relaciones de injusticia y deshumanización en grupos que cuestionan dicha lectura como única y con quienes, seguramente, nunca se ha tenido un encuentro "cara a cara".

Otra palabra de Dios es posible: una palabra de Dios que salga del closet del fundamentalismo

La Biblia no es un accesorio en el cristianismo, ella ha representado una fuente de autoridad desde la Iglesia primitiva hasta la actualidad y de sus libros se han tomado las enseñanzas y orientaciones para la vida de fe de los seguidores de Jesús. Por esta razón, los cristianos se remiten al texto bíblico para sustentar o cuestionar algunos posicionamientos bien sea en el ámbito de lo religioso, lo político, lo ético y hasta lo científico. Expresiones tales como 'la Biblia dice' o 'la Palabra de Dios sostiene', no son más que una muestra de la importancia que tiene este texto para la fe cristiana. De tal manera que dudar de la autoridad que la Biblia ocupa dentro del cristianismo es una actitud ociosa y de desconocimiento de este hecho social tan contundente, aunque esto no impide que se pueda y deba discutir acerca de qué significa tener un canon cerrado de libros como suprema autoridad en cuestiones de moral o teología (Queiruga, 2008, Pixley, 1996). Un hecho no excluye al otro.

Al fin y al cabo ¿cómo se va a entender esta colección de libros que se conoce como la Palabra de Dios? ¿Cómo un texto caído directamente del cielo o cómo producción cultural? ¿Cómo dictado de la voluntad de Dios a la humanidad o como la testimonio de la humanidad buscando la voluntad de Dios? Para el teólogo católico Gustavo Gutiérrez (1986) la Biblia es un libro que cuenta las vivencias de un pueblo, de una comunidad o de personas en particular y cuyos libros tienen también su propia historia construida en procesos dinámicos de lecturas y relecturas; son relatos no científicos ni históricos en los términos que se conocen hoy, sino experiencias de fe basadas en hechos reales o 'ficciones literarias'.

Además de este acercamiento, hay otros que consideran la Biblia como un texto inspirado, entendiendo como inspiración un dictado directo de Dios a los hagiógrafos, anulando la cultura, conflictos y limitaciones de todo su proceso de formación. Considerar la Biblia como depósito de verdades cerradas es ignorar que el texto, una vez fijado de manera escrita, se abre a nuevas interpretaciones y relecturas, como bien lo afirma el biblista católico Johan Konings, (1996). Tanto para Gutiérrez como para Konings, la Biblia no representa una revelación cerrada ni estática, sino que al contrario es dinámica y está

sujeta a los contextos socioculturales tanto de su construcción originaria como a la de los intérpretes contemporáneos.

La teóloga feminista protestante Letty Russel (1997) discurre entre la hermenéutica fundamentalista y aproximaciones más contextuales y dice:

> El debate sobre el literalismo de las escrituras y su interpretación no es nada nuevo. Tampoco es nueva la necesidad de reinterpretar y retraducir la Biblia cada vez que cambian las lenguas y las culturas. Únicamente de esta forma la Palabra puede ser escuchada en nuevas situaciones y en nuevos contextos (p 58).

De acuerdo con lo planteado hasta ahora, la Biblia no puede asumirse como Palabra de Dios si a la vez se sostiene un origen supranatural de su contenido, cuya interpretación responde a lecturas literales que obvian la distancia cultural que hay entre el texto bíblico y los lectores del siglo XXI. En otras palabras, no es apropiado considerar que todo el contenido de la Biblia puede ser aplicado en situaciones concretas contemporáneas pasando por alto tanto la cosmovisión donde el texto tuvo su génesis como la del intérprete. Esto ha ocasionado no pocos conflictos de carácter bíblico y teológico con algunos temas, en especial con el de la sexodiversidad, que ha sido juzgado a partir de una hermenéutica fundamentalista y selectiva del texto judeocristiano.

Vale la pena traer a colación el hecho de que los textos bíblicos tuvieron su génesis, fueron asumidos como autoridad y además interpretados dentro de una ideología patriarcal, es decir, desde universos conceptuales de varones quienes ejercían una masculinidad hegemónica caracterizada por el sexismo y la misoginia, con estrecha vinculación con la sexualidad heteronormativa. Por eso, se hace necesario incorporar la categoría de género como instrumental hermenéutico en el estudio de la Biblia y de las nuevas masculinidades, cuyos planteamientos cuestionan las relaciones que deshumanizan, planteando nuevas posibilidades de lo que significa 'ser hombre'. Para los cristianos y cristianas, que buscan otras miradas de la sexodiversidad, la metodología y las claves de interpretación hay que buscarlas en la heterodoxia de las teorías de género y *Queer*, y en la hermenéutica de la sospecha, entre otras, para socavar la estructura hegemónica patriarcal de los textos bíblicos y de la sociedad contemporánea (Musskopf, 2009).

Es ingenuo no reconocer la distancia que hay entre el mundo cultural que vio nacer el texto bíblico y el de los lectores contemporáneos; admitirlo coloca a los cristianos ante lo que algunos han dado por llamar como el problema hermenéutico. Rene Padilla, teólogo ecuatoriano ha hecho significativos aportes desde una perspectiva evangélica, al respecto explica:

> El cristiano común y corriente generalmente da por sentado que en su lectura de la Biblia puede prescindir por completo de la hermenéutica. Se acerca a la Biblia como si ésta hubiera sido escrita por un solo autor humano y en circunstancias históricas iguales a las suyas propias. Cree tener acceso directo al mensaje revelado en las Sagradas Escrituras e incluso sospecha de todo esfuerzo que se haga para entender ese mensaje a la luz de su contexto histórico original. Y a este acercamiento simplista a la lectura de la Biblia a menudo une un total olvido de la historia de la interpretación bíblica, una falta de perspectiva histórica que hace posible que se sienta como si él fuese el primero que encara la tarea de entender la Palabra escrita (p.81).

Un elemento que caracteriza a la hermenéutica tradicional es el anacronismo al abordar los pocos textos (Ge. 19; Lev. 18. 20, 20.13; Rom. 1.21-28; 1Tim. 1.10; Jud. 7) que generalmente se han empleado para condenar la relaciones homoeróticas, es decir, ubicar hechos, categorías o conceptos en una época diferente a aquella donde ocurrió. Una ejemplo de anacronismo bíblico es decir que Jesús fue comunista, lo cual resulta imposible porque el comunismo es un concepto propio del siglo XIX; lo mismo ocurre con el término homosexual cuya aparición es reciente, y algunos lo ubican no antes de 1869, lo que implica que ninguno de los escritores bíblicos podía clasificar a las personas de acuerdo con lo que hoy se conoce como 'orientación sexual' porque para ellos la única categoría conocida era la heterosexual. En su horizonte de sentido no existía la homosexualidad como se conoce actualmente, al igual que desconocían que la tierra giraba alrededor del sol y que no era plana; esta clave hermenéutica hace que los textos, comúnmente usados para satanizar comportamientos fuera de los patrones de la heterosexualidad, se abran a nuevas alternativas de sentido e intersubjetividad.

Estas posturas no son novedosas, hay variados ejemplos de cómo la iglesia, usando la Biblia como fundamento, promovió acciones nefastas. En el siglo XVI, los españoles justificaron sus

atrocidades en contra de los indígenas y su carencia de humanidad basados en la Biblia; muchas mujeres fueron asesinadas, porque entendían acerca de las propiedades curativas de las plantas (Ex. 22.18), por hombres muy religiosos en nombre de lo que decía la Biblia; y en el siglo XIX en los EE.UU. muchos cristianos devotos encontraron en la Biblia la legitimación de la esclavitud (Pagán, 2011). No hay que olvidar que en la antigüedad en nombre de la Biblia y la ley natural las personas que escribían con la mano izquierda eran obligadas a hacerlo con la derecha y no pocas fueron quemadas en la hoguera por considerarlas hijas de Belcebú. Por otra parte, aunque parezca increíble muchos cristianos, aún creen que en la historia falta un día en el calendario ya que Dios detuvo el sol para que Josué pudiera acabar con todos los amorreos (Jos. 10), y sobre la base de ese mismo texto se obligó a Galileo a retractarse de su postura 'antibíblica', heliocéntrica, y asumir la bíblica, geocéntrica, y no fue hasta el 1991 que el vaticano admitió que el científico estaba en lo correcto y la iglesia estaba equivocada (Orlov, 2011; Spong, 2011).

Una espiritualidad de carácter liberador e inclusiva no es posible construirla y vivirla desde estas interpretaciones legalistas; las demandas de las personas sexodiversas hoy están en el tapete como lo estuvo antes la discusión sobre la humanidad o no de los indígenas; o la concepción plana de la tierra o su centralidad en el universo; o la abolición de la esclavitud o los derechos de la mujer, lo que ha generado una dinámica de reinterpretaciones y resignificaciones del texto sagrado. Sin duda que, entre más nos alejemos de las intelecciones legalistas, más nos movilizaremos hacia la construcción de relaciones más humanas y realmente bíblicas hacia las personas homosexuales, superando la homofobia sustentada en textos nacidos en ambientes culturales y epistémicos que han sido superados por el desarrollo adquirido tanto en las ciencias bíblicas como sociales.

Otro Dios es posible: un Dios que salga del clóset del patriarcado

Hay que comenzar por afirmar que toda imagen que se use para intentar explicar ese misterio que, tradicionalmente, se le conoce con el nombre de Dios no agota lo que él es, porque este misterio transciende cualquier categoría, definición e

interpretación. Reconocer esta limitación teórica y conceptual no exime de insistir en la búsqueda de rostros de Dios que propicien en la historia concreta posibilidades de humanización, solidaridad y justicia que al fin cabo representan los ideales para una vida plena y colmada de alternativas.

La idea de Dios, como tradicionalmente se le ha concebido está superada y, por tanto de salida, de acuerdo con diversos teólogos tanto católicos como protestantes (Queiruga, 2000, Gebara, 2008, Moltmann, 2008). ¿Cómo explicar el dolor, guerras, enfermedades, catástrofes naturales, genocidios y el hambre que padecen millones de personas, incluyendo, niños si Dios es todopoderoso y tiene el control de todo cuanto acontece en el mundo?

David Hare (citado por Spong, 2011) lo plantea en un monólogo por demás provocador:

> Dios. ¿Dónde estás? Querías que hablaras conmigo. Dios no soy yo. Es un sentimiento general. Es lo que las personas están diciendo en la parroquia. Quieren saber dónde estás. Ya no tiene chiste. Tú nunca dices nada. Está bien. Las personas esperan eso. Se entiende, pero la gente también piensa... ¿Ves?, te digo, es esta ausencia perpetua. ¿Si? Ese no estar presente... es eso. Quiero decir vamos a hacer honestos, esto está empezando a hacernos perder la esperanza. ¿Entiendes? ¿No es razonable? Hay mucha gente que no está bien. Y hace falta algo más que el silencio. Dios, ¿me entiendes? (p. 38).

Lo que Hare dibuja en este monólogo no es más que la frustración y el cuestionamiento de la humanidad ante un Dios que luce impasible ante las tragedias humanas y la necesidad de superar este rostro lejano que permanece en silencio. Parece que la idea de un Dios que se ha desentendido de su creación al estilo de un relojero que echa a andar el reloj para dejarlo luego por su cuenta, o la imagen del Dios que habita en el cielo y que participa de su creación de manera esporádica ya no tiene cabida en una espiritualidad de la alteridad (Queiruga, 2000).

No es descabellado o herético, como algunos podrían pensar, replantear una imagen de Dios distinta a la impuesta culturalmente, de hecho esta búsqueda es parte de la condición humana e incluso es reflejada en el mismo texto bíblico como una necesidad. En las Sagradas Escrituras se encuentran una variedad de percepciones sobre Dios que, de acuerdo con ciertas circunstancias religiosas, sociales y hasta políticas, cobran

fuerza en un determinado momento. En el Primer Testamento uno de los más conocidos es el de Yahveh como el 'Dios de los ejércitos', quien ordenaba saquear y destruir ciudades completas, incluyendo mujeres, ancianos, niños y hasta los animales (Jos. 6.18-27; 7.10-26; 10.28-40); o el de un 'Dios demoniaco' que envía espíritus dañinos a las personas que los hacen pecar (1 Sam. 16.14-15; 2 Sam. 24), o que mata a un joven por el solo hecho de tocar el Arca (2 Sam. 2.6-10), o que endurece el corazón del pueblo para no salvarlo (Is. 6.10).

En su libro *Un cristianismo Nuevo para un Mundo Nuevo*, el teólogo John Spong (2011) plantea este imperativo de deconstruir los imaginarios tradicionales sobre Dios a causa de los nuevos escenarios y paradigmas de comprensión:

> Antiguamente, veíamos a Dios como la causa del clima e interpretábamos las inundaciones, sequías, huracanes, tempestades... como expresiones de la voluntad divina. Pero entonces descubrimos la meteorología, los frentes climáticos, los sistemas de la presión baja y alta, los vientos de El Niño y La Niña, los efectos climáticos de las mareas, y tantas otras realidades que el concepto de un ser sobrenatural que manipula le clima por motivos morales se volvió insostenible (p. 39).

Ahora bien, si se descartan estas imágenes que han acompañado al cristianismo durante casi todo su peregrinaje, ¿qué se colocaría en su lugar? ¿Qué rostro de Dios es posible posicionar hoy que contribuya con la construcción de una espiritualidad liberadora y de la alteridad? ¿Qué criterios se usarán para optar por otro perfil? ¿Qué papel juega Jesús de Nazaret en toda esta apuesta?

Cuando se plantea la imperativa necesidad de replantear la imagen acerca de Dios, no se está pensando en promover discusiones filosóficas, y mucho menos en elaborar definiciones abstractas sobre el misterio de la trascendencia; sino en indagar acerca de la presencia de Dios en nuestra historia concreta. La pregunta que se levanta no es ¿quién es Dios?, que conduce a respuestas de carácter especulativas, sino ¿dónde y en quiénes se puede encontrar?, lo que conlleva a respuestas de tipo ético. En el Nuevo Testamento la imagen que se destaca es 'el Dios amor' vivido y anunciado por Jesús. Es decir, el Dios de Jesús es un Dios que es amor y que se puede experimentar en el espacio y el tiempo en condiciones de gratuidad y libertad; no hay que salir a otra dimensión para tener esta experiencia.

Acá retomamos el pensamiento de Mo Sung (s.f.) quien lo expresa así:

> Si Dios, por amor, en su libertad, se deja experimentar gratuitamente, nuestra experiencia de Dios no ocurre en un mundo divino celestial, ni en alguna esfera o dimensión extra-humana. Si esto pasa, no sería una experiencia humana, y por lo tanto, no modificaría nuestras vidas. Es dentro de nuestra vida cotidiana y de la historia humana donde acontecen las experiencias con Dios. Se engañan aquellos que piensan que debemos negar nuestra humanidad y "huir del mundo" para encontrarnos con Dios. Fuera de nuestra condición humana no podemos conocer ni tener experiencia de nada. No por causa de la imperfección divina, sino solamente a causa de nuestra condición humana. Por esto "el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros" (Jn. 1,14) (p.16).

Cuando Mo Sung señala que es posible encontrarse con el Dios-amor, dentro de los límites de la condición humana, se refiere a la aproximación que se debe hacer hacia la alteridad deshumanizada y en cuyos rostros se refleja el rostro del Dios que se solidariza con la víctima. A la pregunta ¿dónde está Dios? La respuesta es que no está en el cielo sino en la solidaridad con el que pasa hambre y sed; con el migrante y el que carece de vestido, con el que está delicado de salud, e incluso preso (Mt. 25.21-46), al hacer esto, dice el texto, se estaría ante un encuentro con el mismo Dios. No se cometería ninguna falta si incorporamos la frase, porque 'era homosexual y me reconociste'. Este encuentro cara-cara con los excluidos se transforma y es, en sí mismo, una experiencia de y con Dios que humaniza y dignifica a quienes participan de ella.

En esta misma dirección, Gebara (2008) indica que para muchos pueblos el amor en sus diferentes expresiones representa el sentimiento humano de mayor trascendencia, de manera especial el amor como la capacidad de apropiarse del dolor del otro que es parte de un "mundo extraño" al propio, y es justamente este sentimiento que el evangelista Juan va a denominar Dios.

Otra teología es posible: una teología que salga del clóset del dogmatismo

La respuesta clásica a la pregunta ¿qué es la teología? es la que se desprende de su composición morfológica como estudio

(logos) acerca de Dios (Theos), el cual está basado en extraer de su Palabra, la Biblia, verdades y conceptos preestablecidos que deben ser encontrados para ser enseñados en cualquier tiempo y lugar. Este acercamiento clásico tiene como punto de partida el texto bíblico como depósito cerrado de verdades, doctrinas y dogmas, construido por los llamados padres de la iglesia, lo cual le da un carácter puro, inmutable, abstracto, universal y absoluto.

En su ya clásico libro *Teología de la liberación: perspectivas*, Gustavo Gutiérrez (1975) plantea una ruptura epistémica con esta manera tradicional de hacer y entender la teología cristiana al concebirla como "reflexión crítica sobre la praxis" (p. 26). Ésta, como todo saber humano, está sujeta a procesos de deconstrucción y reconstrucción que se aceleran o detienen dependiendo de una variedad de factores históricos, culturales y religiosos que en muchos casos la cosifican y en otros la dinamizan. Y mientras que en los posicionamientos clásicos la ortodoxia está sobre la praxis, en esta otra aproximación la ortodoxia se subordina a la ortopraxis. Admitir esta premisa se hace necesario para comprender, sin temores ni reservas, las aproximaciones teóricas y prácticas que hoy emergen como propuestas alternas y críticas ante la teología tradicional, a partir de los nuevos sujetos hermenéuticos y teológicos.

La imagen de la ropa que se puede quitar y colocar sirve de metáfora (Gebara, 2008) para mostrar las posibilidades que surgen cuando se quiere hacer teología a partir de la vida y no de universos de verdades pre-existentes:

> En el fondo la teología es una especia de ropaje, entre tanto que colocamos o nos colocan encima, de ciertas experiencias de nuestro cuerpo y, de manera particular, de nuestras emociones profundas. Muchas veces nos vemos con estas ropas y no pensamos que se sostienen con nuestro cuerpo o en nuestros gestos cotidianos a causa de múltiples experiencias vitales anteriores a esos ropajes (p.60).

Lo corporal es la especificidad más concreta para hacer teología y el punto de partida para comenzar a pensar propuestas de carne, hueso y sexualidad; donde la motivación generadora no es probar si Dios existe, sino descubrir y develar dónde y en qué rostros se dibuja y se hace presente.

Más adelante, Gebara destaca como las teologías van estableciendo límites entre lo que se puede creer y lo que debe ser

desechado, además cómo organizan y sistematizan las creencias de los fieles; y subrayan lo determinante para el resto de los creyentes. Los encargados de producir estos conocimientos teológicos son varones con autoridad y poder institucional quienes se convierten en especialistas y guardianes de 'las tradiciones' que ahora se han cosificado y legitimado.

Si para Gebara 'lo corporal' es la primera instancia para hacer teología, para Mo Sung la teología es 'hermenéutica de la historia', cuyo propósito es discernir entre el 'fetiche y el Espíritu'. ¿Qué quiere decir esto? Quiere decir que la tarea es la de identificar, tanto en el texto bíblico como en la vida, los mecanismos de la muerte que operan, así como la fuerza liberadora y que humaniza del Dios de Jesucristo. En este caso, se entiende como esfuerzo por interpretar la dinámica de las relaciones humanas en la sociedad a partir del Dios que se da a conocer en los rostros de los excluidos de la memoria bíblica, pero también en el mundo contemporáneo. Mo Sung, además, se va a desmarcar de la idea de teología como 'sistematización de verdades formuladas a priori' acerca de Dios o de los seres humanos, y la plantea como reflexión que orienta los procesos de humanización, como ya se ha señalado, que nacen del encuentro con personas que han sido reducidas a condiciones subhumanas por su orientación sexual o cualquier otra etiqueta impuesta socialmente. Esto es una ruptura con el paradigma clásico, el cual fundamenta la búsqueda de Dios en deducciones basadas en el libro sagrado, teorías o dogmas, sino que la asume al interior de la historia con los no personas y con los indignados.

La teóloga Argentina Marcella Althaus-Reid (2000) plantea la necesidad de una 'teología indecente', que tome como punto de partida las experiencias sexuales de los pobres para desmontar la ideología sexual que se esconde detrás de la teologías tradicionales ´decentes', y se comprometa con la trasformación de las estructuras sexuales de opresión que conviven en la sociedad. La sexualidad puede llegar a ser tan compleja como la misma teología, por tanto el instrumental crítico que hoy se tiene en diferentes campos, conjuntamente con una hermenéutica de la sospecha, abren posibilidades para elaboraciones discursivas que trasciendan la sacralidad de la heteronormatividad y se planteen desde las diversas identidades sexuales.

Para que esto ocurra hay que reconocer los nuevos sujetos emergentes que gritan las injusticias y hacen propuestas alternas y creativas, tan válidas como cualquier otra que se oriente hacia

la plena humanidad de los seres humanos. En relación con los homosexuales como nuevos sujetos, el teólogo luterano Andre Musskopf, (2005) destaca que es necesario que la teología tenga como punto de partida las propias historias de las personas homosexuales, a fin de que tomen la palabra, rompan el silencio, propongan sus anhelos, sus necesidades y propicien nuevos saberes.

No hay que olvidar que tradicionalmente la reflexión teológica ha estado en manos de hombres heterosexuales, quienes han socializado un discurso que valora lo masculino por encima de lo femenino y lo androcéntrico por encima de las diversas identidades. Las mujeres, como sujeto emergente, quebraron la hegemonía masculina y desenmascararon las injusticias que la sustentaban a partir de su praxis y producción teórica, trayendo como resultado profundos cambios en cómo deben entenderse las relaciones hombre-mujer; así como también transformaron las emociones, sentimientos, creencias, historias y concepciones de justicia.

Se requiere que la teología recorra nuevos caminos no transitados tradicionalmente, ni siquiera por las propuestas de liberación nacidas en América Latina, donde habitan sujetos al margen de los límites de la sexualidad hegemónica y que construyen su vida fuera de los modelos convencionales de vinculaciones afectivas.

El Espíritu de Dios sigue soplando como él quiere y desde donde a él le place, la incapacidad de discernir esa brisa vivificante, nueva y liberadora, no significa que Dios quedó confinado a los discursos y marcos conceptuales mantenidos históricamente por los representantes del cristianismo. El Espíritu de la época junto con el Espíritu de vida de Jesús demanda una reconstrucción de la espiritualidad que permita una recomprensión de la sexodiversidad como expresión de la multiforme gracia de Dios.

Terminemos con una relectura bíblica: el endemoniado de Gerasa

> *Y llegaron a la otra orilla del lago, que es la región de los gerasenos. Apenas había bajado Jesús de la barca, un hombre vino a su encuentro, saliendo de donde se había ocultado, pues estaba poseído por un espíritu de homofobia.*

El hombre vivía como animal y nadie podía sujetarlo ni siquiera con amenazas. Varias veces sus vecinos lo habían amarrado con frases como: ser homosexual es pecado. ¿Un hijo marica? Prefiero matarlo. Pero él había roto estas cadenas para tener la oportunidad de enamorarse, de encontrar pareja y vivir feliz.

Sin embargo, acostumbrado a mirarse a través de los ojos de sus vecinos como un animal desenfrenado, como un desviado hambriento de sexo, al final no hizo falta que nadie lo atara, él mismo andaba día y noche entre la inmundicia de no sentirse persona, de saberse indigno de amor sincero. Gritaba que estaba orgulloso de ser homosexual, pero la verdad es que buscaba hacerse daño con relaciones enfermizas y llegó a desear morir de SIDA. Había aceptado ser inmundo y vivía penosamente creyendo que esa era la única posibilidad de pagar sus culpas.

Al ver a Jesús, fue corriendo y se echó de rodillas a sus pies. Entre gritos le decía: "¡No te metas conmigo, Jesús, Hijo de Dios, ya se lo que quieres: Me vas a decir que tengo que abstenerme de sexo por toda la vida, que no tengo derecho a ser feliz, que soy intrínsecamente desordenado y mis amores no pueden recibir aprobación en ningún caso, que no puedo acercarme a la mesa de tu pan porque vivo en pecado mortal y no me arrepiento, que tengo que unir los sufrimientos y la soledad de mi abstinencia a tu cruz como sacrificio de expiación... Te ruego que no me atormentes!". Pero Jesús le dijo: "Espíritu de homofobia que no deja a los hijos de Dios vivir felices, que reduce a mis hermanos a la miseria de sentirse bestias, que hace que unos eduquen a sus hijos con terror a la sexualidad diversa, que desgarra familias y hace que los padres echen a sus hijos homosexuales a la calle, que abandona a los enfermos de SIDA en hospitales, que causa despidos, detenciones, torturas, encarcelamientos injustos, que convierte a los hermanos en asesinos: ¡Sal de este hombre!".

Cuando Jesús le preguntó: "¿De dónde sales?" Contestó el espíritu: "De una Legión de personas en la iglesia, en las escuelas, en las familias, en el ejército, en la política. Somos muchos". Y rogaba insistentemente a Jesús que no lo arrojara de aquellos grupos sociales donde había vivido siempre.

Había ahí una gran piara de cerdos comiendo al pie del cerro. Jesús mandó al espíritu de homofobia que entrara a los cerdos, es decir que se alejara de la vida de los humanos. Al

instante los animales se arrojaron a las aguas y se ahogaron (porque la homofobia mata a todo el que la deja entrar).

Los vecinos de aquel hombre se acercaron y vieron a Jesús y al hombre que había estado en poder del espíritu de homofobia, sentado (escuchando a Jesús como un discípulo) vestido y en su sano juicio (con su dignidad recuperada). Al enterarse de lo que pasó a los cerdos, todos se asustaron de que el espíritu de homofobia ya no estaba más entre ellos.

Y decían: "¿Qué vamos a hacer ahora? Jesús ha declarado que este hombre es como nosotros, que ha de ser respetado en su diferencia, que incluso puede ser discípulo suyo. No podemos soportar esto, los endemoniados son necesarios para descargar sobre ellos todos nuestros miedos y violencias. "Y le dijeron a Jesús: "Vete de nuestra tierra".

Cuando Jesús subía a la barca (porque él nunca se impone a quien no quiere aceptar a sus hermanos) el hombre, ahora sano, le pidió insistentemente que le permitiera irse con él: "Señor, ¿cómo voy a seguir viviendo entre quien me ha rechazado?".

Pero Jesús no se lo permitió, sino que le dijo: "Regresa a tu casa, a tu familia, a la iglesia, donde te han rechazado. Si sales de ahí nada va a cambiar. Ve también entre los tuyos, entre quienes estén poseídos por el espíritu de homofobia, y cuéntales lo que el Señor ha hecho contigo y cómo, digan lo que digan, te ama sin condiciones no por tu sexualidad, sino porque él es bueno".

El hombre se fue y empezó a proclamar por todos lados y a todas las personas lo que Jesús había hecho con él. Y todos quedaban admirados.

(Mateo 8, 28-34; Marcos 5, 1-20; Lucas 8, 26-39)
José Álvaro Olvera Ibarra-México



No hay conclusiones: sólo desafíos, caminos y búsquedas

"Y nadie echa vino nuevo en odres viejos, porque entonces el vino romperá el odre, y se pierde el vino y también los odres; sino que se echa vino nuevo en odres nuevos".

Jesús de Nazaret

La Biblia no puede ser tomada como un libro científico o como una enciclopedia que tiene respuestas preestablecidas para las interrogantes de cualquier época y de cualquier campo. No se debe asumir las Sagradas Escrituras como un libro de derechos humanos, de antropología, de biología, de física, de sexualidad o de cualquier otro ámbito del saber. La Biblia es un libro de carácter teológico datado en un contexto cultural específico, y así debe ser abordado. Por eso, en ella se encuentran respuestas a preguntas que ya nadie se hace en la actualidad; y por otra parte, hay interrogantes que se levantan hoy totalmente desconocidas para la época Bíblica, lo que requiere acercamientos con otras miradas que faciliten un dialogo iluminador y liberador entre el texto y las subjetividades emergentes del siglo XXI.

La vida de Jesús tiene que representar para las iglesias cristianas el ejemplo por excelencia para alimentar, construir y orientar su espiritualidad. Por ninguna razón, ni al apóstol Pablo,

ni al judaísmo, ni a las autoridades eclesiales, ni a dogmas o a teologías, se le debe atribuir el carácter de absoluto y colocarlas por encima de la persona de Jesús; porque al fin y al cabo la espiritualidad no debe ser ni paulina, ni judía, sino cristiana. Hay grandes y urgentes provocaciones que afrontar como seguidores del carpintero de Nazaret, quien debe convertirse en clave hermenéutica para la vida, la lectura del texto bíblico y las elaboraciones teológicas.

Es tiempo de vencer los miedos, pero no con las falsas seguridades que ofrecen las antiguas doctrinas anquilosadas, sino con las posibilidades de tener nuevas comprensiones de la fe, de las personas y de la vida toda. La sociedad experimenta aceleradas trasformaciones diariamente y desafíos que ameritan ser respondidos desde la fe en Jesús y a partir de los encuentros con la otredad LGBT, para experimentar una práctica de fe humanizada y donde el rostro de Dios se hace presente, siempre, mucho antes que en los discursos dogmatizados (Gebara, 1994).

Por otro lado, no hay que desconocer la necesidad de replantear las cosmovisiones, los conceptos, estructuras y relaciones, considerando que ninguna es totalizante ni sacra y que ellas están al servicio de los seres humanos, de su vida y de su vocación de felicidad y libertad. Ya no es posible mantener las representaciones hegemónicas sobre la sociedad, la familia, la iglesia, e incluso de Dios, las cuales se encuentran instaladas en el imaginario de los cristianos como aspectos inamovibles e inmutables. Por eso, es inadmisible seguir discriminando y alimentado actitudes homofóbicas, transfóbicas o lesbofóbicas sobre la base de categorías de familia unívocas, de una organización social de carácter patriarcal, de una ideología androcéntrica o de una interpretación binaria de la sexualidad. En otras palabras hay que replantear la espiritualidad a la luz de los desafíos que la sexodiversidad presenta. En palabras de Novoa (2012):

> Una espiritualidad debe reflejar el nuevo rostro de Dios a partir de la reconstrucción de los nuevos significados que superan las tradicionales divisiones de sagrado y profano, natural y sobrenatural, espiritual y material. Así ella está llamada a proponer un nuevo modelo de espiritualidad que empiece por cuestionar las formas clásicas de representación de Dios (p. 161).

Esto amerita, por supuesto, abrazar la radicalidad de la praxis de Jesús como fuente que alimenta la vida de los cristianos;

dicho de otra manera, implica ir a 'las otras orillas' donde nadie va porque sus habitantes son 'impuros'; ir hasta 'las periferias' donde los excluidos y excluidas tejen su vida; visitar 'los pozos' frecuentados por personas de 'mala reputación'; sentarse a comer con 'pecadores y pecadoras'; tocar a los 'intocables'; y además, rebelarse ante las leyes religiosas, sus instituciones y representantes, así como denunciar el secuestro del Espíritu del Evangelio por dogmas, leyes, doctrinas y normas.

Es imperativo condenar todo tipo de proselitismo, incluyendo el proselitismo sexual, es decir, forzar a las personas con identidades y orientaciones no heterosexuales a 'convertirse' a una identidad 'normal'. Las terapias, exorcismos, que pretenden tales propósitos, son manifestaciones 'farisaicas' que están más interesadas en mantener la 'sana doctrina' que en reconocer la dignidad y el valor que las personas LGBT tienen. Quienes se aferran a la inamovilidad de sus comprensiones acerca de la sexualidad y su aversión hacia la homosexualidad, fundada en esas mismas construcciones, se olvidan que en nombre de Dios, a lo largo de la historia, se han cometido desaciertos e injusticias, o se han construido 'verdades' que después fueron obviadas y desestimadas por sus propios proponentes (Gebara, 2011).

Se quebraron los depósitos de la fe. No se puede negar que se está en una etapa de transición epistémica en general y que la fe cristiana no puede ni debe quedar relegada: lo antropocéntrico está dando lugar a la biodiversidad, lo etnocéntrico a la pluriculturalidad; el fundamentalismo a lo interreligioso; los absolutismos a la tolerancia; la objetividad a la subjetividad y la heteronormatividad a la sexodiversidad. La sociedad cambió y no se pueden seguir dando respuestas antiguas a preguntas nuevas; hay nuevas subjetividades y nuevas voces que exigen solidaridad con sus luchas por su dignidad negada. Los odres se están resquebrajando, ya no soportan más la fuerza de los nuevos tiempos, las nuevas miradas, los nuevos horizontes, los nuevos paradigmas, la nueva vida.

La sexodiversidad, con su polifonía de identidades, y la misma naturaleza del Evangelio, desafían a los cristianos del siglo XXI a optar por una hermenéutica heterodoxa, una teología indecente, una praxis transgresora y por el rostro del Dios amor para la construcción de una espiritualidad herética, tal como lo hizo Jesús. Las palabras de Jesús hoy se hacen más pertinentes que nunca y retumban con la fuerza de su Espíritu liberador invitando a la deconstrucción de espiritualidades

que ya están agotadas, para dar paso a nuevas propuestas y nuevos paradigmas de comprensión y relacionamiento: *'Ustedes escucharon que fue dicho... más yo os digo...'*.

¡Que el Dios de Jesús nos ayude y acompañe!

Glosario de términos

Alteridad: Etimológicamente procede del latín, específicamente de la palabra "alteritas", que es fruto de la suma de dos componentes: "alter", que puede traducirse como "otro", y el sufijo " dad", que se usa para indicar "cualidad". En este trabajo debe entenderse como los colectivos humanos que son diferentes a 'mí' y que no se definen a partir de mi marco categorial y experiencia, sino de su propia autonomía y cuya realidad no se puede captar objetivamente porque "el otro" no es un objeto sino un sujeto.

Androcéntrismo: Término que proviene del griego Andros (hombre) y define lo masculino como medida de todas las cosas y representación global de la humanidad, invisibilizando otras realidades, como por ejemplo la de las mujeres y de las personas LGBT. Es la creencia de que la única interpretación del mundo y de las relaciones sociales válida es la proporcionada por el punto de vista masculino.

Binario: Del latín binarĭus, es algo formado por un par de elementos o unidades. Es posíble, por lo tanto, aplicar este adjetivo a diversos conceptos y realidades. En el ámbito de la sexualidad, es la idea que el sexo se reduce sólo a dos aspectos, macho o hembra y que la sociedad está compuesta por dos sexos y que esto en conjunto representa a la totalidad de los seres humanos. Esta idea obvia la complejidad de la sexualidad humana y la diversidad de identidades.

Bisexual: Se refiere a personas que tienen atracción psico afectiva sexual por más de un género, es decir, que alternan las prácticas

sexuales y afectivas homosexuales con las heterosexuales. En otras palabras, son personas cuya orientación sexual puede ser tanto por hombres como por mujeres.

Enfoque de género. Es una herramienta conceptual que busca demostrar que las diferencias entre mujeres y hombres ocurren no solo por su determinación biológica, sino por las diferencias culturales asignadas. Este enfoque permite cuestionar los estereotipos 'naturales' que asignan roles y comportamientos para hombres y mujeres basados en su genitalidad, y propone nuevas propuestas de relacionamientos.

Gay: Término que se emplea en la sociedad contemporánea para identificar a hombres que asumen relaciones psicoafectivas y sexuales con otros hombres, en este caso, se emplea como sinónimo de homosexual, aunque los términos tienen historias diferentes.

Género: Es una categoría que comenzó a usarse en las ciencias sociales en los años 70 para hacer referencia al conjunto de características sociales o culturales que se atribuyen a las personas, bien sea por ser mujer u hombre, es decir, según su sexo. Esto quiere decir que las sociedades han establecido qué es 'lo propio de las mujeres' y qué es 'lo propio de los hombres', lo cual representa los modelos de feminidad y de masculinidad aceptados y legitimados. La biología nos hace 'machos o hembras' y la cultura 'hombres y mujeres'.

Heteronormatividad: Tiene que ver con las normas dominantes que se han construido a partir de una visión heterosexual de la realidad donde sólo hay 'hembras y machos' que se atraen y cada uno tiene papeles bien definidos de acuerdo con sus genitales (género). A partir de esta visión se clasifica la sexualidad de las personas y se condena cualquier expresión que traspase las fronteras de la heterosexualidad, la cual se considera criterio absoluto para interpretar las relaciones humanas.

Heterosexual: Personas que sienten atracción psico-afectiva-sexual por personas del sexo opuesto: hombre-mujer o viceversa mujer-hombre. Hace referencia a una persona que tiene la capacidad de sentir una profunda atracción emocional, afectiva y sexual por personas del sexo diferente al suyo y a la capacidad de mantener relaciones íntimas y sexuales con estas personas.

Homoafectividad: Término para hacer referencia a personas que sienten atracción psico-afectiva-sexual por otras personas de

su mismo sexo. Hombre-hombre, mujer-mujer. En el caso de los hombres generalmente se les denomina gays y en el caso de las mujeres lesbianas.

Homosexualidad. Se emplea en este trabajo como sinónimo de homoafectividad o gay.

Homofobia. Actitud, comportamientos y acciones de rechazo, odio, aversión, prejuicio y discriminación contra todas aquellas personas cuya orientación sexual se encuentre dentro de los parámetros de la homosexualidad, y que puede llevar hasta hechos de violencia física e incluso la muerte.

Identidad de género/sexual: Tiene que ver con la vivencia interna e individual del género tal como cada persona lo experimenta, la cual podría corresponder o no con el sexo asignado al momento del nacimiento. Es la identificación y expresión de la masculinidad o feminidad de una persona, independientemente de sus genitales.

Lesbiana: Término que se usa para designar a las mujeres de orientación homosexual, es decir, que se sienten atraídas por otras mujeres.

Lesbofobia: Miedo y rechazo a las mujeres lesbianas, o a las que parecen serlo. Se expresa en discriminación, ridiculización y otras formas de violencia. Esta actitud se expresa generalmente por medio de epítetos tales como 'marimachas', machorras', 'camioneras', 'cachaperas', y que varía de un país a otro.

LGBT: Acrónimo que se usa para hacer referencia a personas lesbianas, gays, bisexuales, transgéneros y transexuales. Es posible incorporar otras letras para designar otras identidades.

Marco categorial: Es el universo conceptual que habita en nuestra cabeza de manera inconsciente, y desde donde se interpreta la realidad, las relaciones humanas y la vida en general. Lo usamos también como sinónimo de horizontes de sentido, mapas, paradigmas, faro, entre otros.

Masculinidades: Se refiere a que no existe una sola forma de 'ser hombre' y que no hay una manera univoca de expresar lo masculino. La masculinidad tradicional es una asignación cultural (una expresión de género) patriarcal que determina los comportamientos, actitudes y emociones de los hombres en un contexto determinado; pero al hablar de masculinidades se abren nuevas posibilidades a modelos diversos anti hegemónicos y alternativos.

Orientación sexual: Tiene que ver con la preferencia y atracción psico-afectiva-sexual que las personas tienen hacia otra persona, la cual puede ser de su mismo sexo (orientación homosexual), del sexo opuesto (orientación heterosexual) o hacia ambos sexos (orientación bisexual).

Queer: El vocablo no tiene equivalente en el español y generalmente se le traduce como “torcido”, “marica”, “raro”, “transgresión”, aunque para los entendido ninguna de estas palabras recoge la fuerza que tiene este vocablo en inglés, por lo que se prefiere usarla tal cual. Los estudios queer se originan en los EE.UU. en la década de los 70, alimentados por los aportes de Foucault, Weeks, Boswell, entre otros, sobre la sexualidad humana; y además por el surgimiento de nuevas investigaciones cuyo sujeto no eran los tradicionales hombres blancos, hetero - sexuales y protestantes. Lo queer es una manera no convencional de acercarse a la realidad a fin de cuestionar todo lo que se presenta como “natural”, “normal” o “inmutable”.

Salir del closet: Es un eufemismo que se emplea para hacer referencia cuando una persona de la sexodiversidad, especialmente homosexuales, manifiestan o dan a conocer públicamente su identidad de género u orientación sexual. La idea es que algo estaba escondido, encerrado y en la oscuridad hasta que un día se decide salir a la luz y expresarse socialmente tal cual como se es.

Sexodiversidad: El término se emplea para hacer referencia a todas aquellas orientaciones e identidades sexuales que salen del patrón de la heteronormatividad y que históricamente han sido excluidas socialmente. Tiene que ver con la pluralidad de prácticas y creencias que norman las expresiones sexuales de las personas. Es una categoría para hacer referencia a las personas lesbianas, gays, bisexuales, transexuales, transgéneros y travestis (LGBT).

SIDA: Síndrome de Inmuno Deficiencia Adquirida.

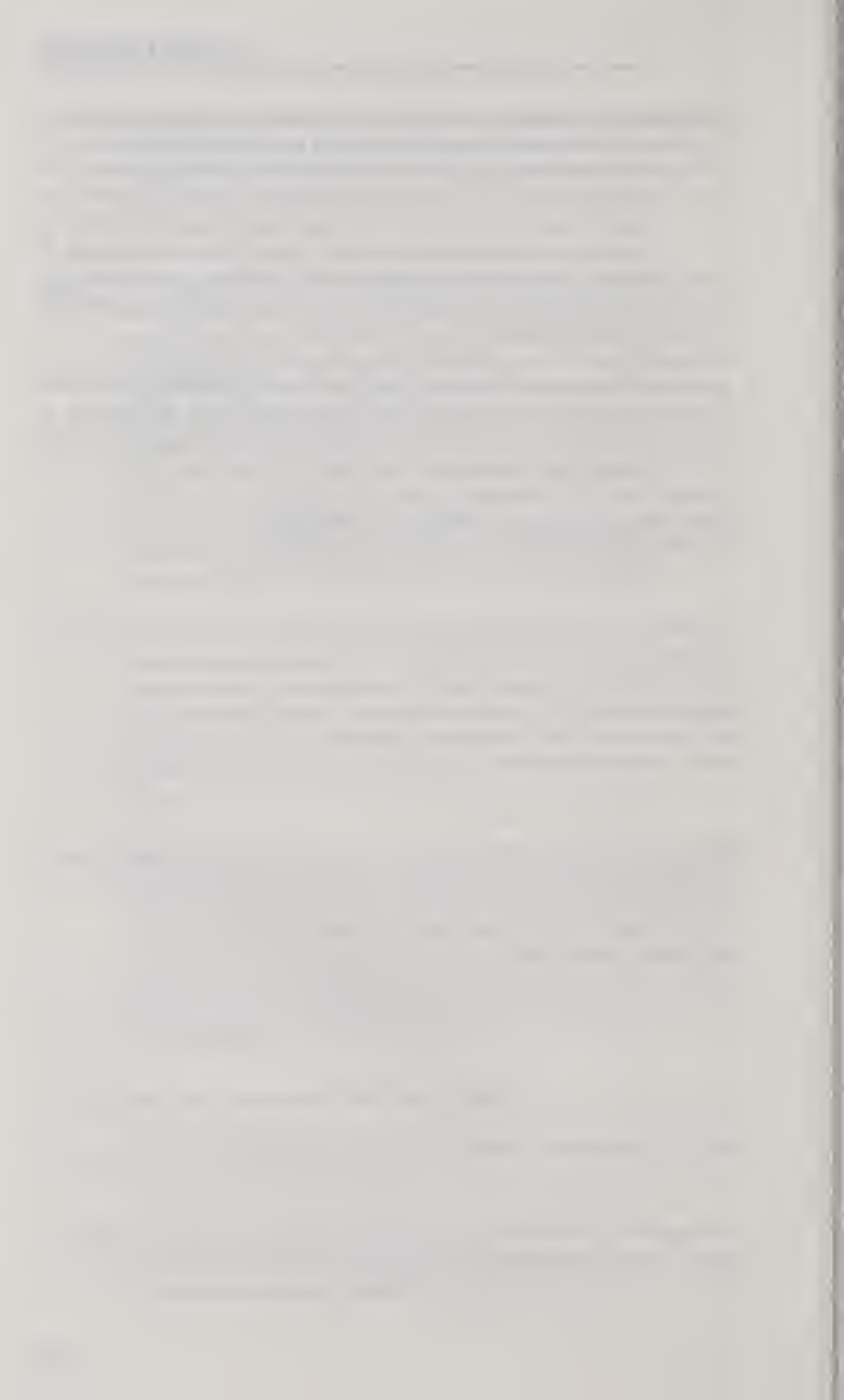
Trans: Término paraguas que se usa para hacer referencia a personas transgéneros y transexuales.

Transfobia: Miedo y rechazo a las personas transexuales, transgéneros o travestis que se expresa en discriminación, burla y otras formas de violencia, incluso crímenes.

Transgénero: Personas que construyen su género de manera diferente al socialmente asignado, debido a que biológicamente nacen con genitales que no se corresponden con su identidad de género. De allí el caso de personas que nacen con genitales masculinos pero asumen el género femenino (mujer trans), o personas que nacen con genitales femeninos pero asumen el género masculino (hombres trans) debido a que emocional, psicológicamente y sexualmente se sienten mujeres u hombres respectivamente.

Transexual: Persona transgénero que además de su expresión de género masculina o femenina, realiza intervenciones quirúrgicas y hormonales en su cuerpo para hacer coincidir su identidad de género con su corporalidad.

VIH: Virus de Inmuno Deficiencia Humana.



Bibliografía

ACCSI. (2013). Informe: *Crímenes de odio por orientación sexual, identidad de género y expresión de género*. Caracas: ACCSI.

Althaus-Reid, Marcella. (2005). . Barcelona: Bellaterra.

Amos, William. (1989). *Cuando el SIDA llega a la iglesia*. USA: Casa Bautista de Publicaciones.

Assman H. Sung, M. (2000). *Competência e Sensibilidade Solidária: Educar para Esperança*. Petropolis: Vozes.

Aves, Rubem. (2006). *Un mundo en un grano de arena*. Mexico: Ediciones DABAR.

Benedicto XVI. (2007) [Página Web en línea]. Disponible en: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2007/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20070217_america-latina.html

Boff, Leonardo. (1978). *La fe en la periferia del mundo*. 2 da. Edición. Santander: Sal Terrae.

Boff, Leonardo. (s.f.). *Jesucristo liberador. Ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo*. Santander: Sal Terrae.

Bonilla, Plutarco. (2000). *Jesús, ¡ese exagerado*! Quito: CLAI.

Casaldáliga Pedro, Vigil José María. (1992). *Espiritualidad de la liberación*. Quito: Verbo Divino.

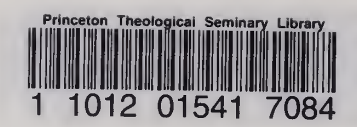
Deiros, Alberto. (1992). *Historia del cristianismo en América Latina*. Buenos Aires: FTL.

Dussel, Enrique. (1996). *Filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América Editorial.

El Mundo.es. (2013). [Página Web en línea]. Disponible en: http://www.elmundo.es/america/2013/05/15/brasil/1368619221.html.

García, Jesús. (2010). La epistemología de la teología de la liberación y su hermenéutica desde la praxis. *Telos, vol. 12*, núm. 3. Maracaibo: Venezuela.
Gebara, Ivone. (1994). *El rostro nuevo de Dios*. México: Ediciones Dabar.
Gebara, Ivone. (1998). *Intuiciones ecofeministas: ensayos para repensar el conocimiento*. Uruguay: Doble Clic.
Gebara, Ivone. (2008). *Compartir los panes y los peces. Cristianismo, teología y teología feminista*. Uruguay: Doble Clic.
Gebara, Ivone. (2011). La trama de la vida: algunos hilos cristianos, filosóficos y feministas. Uruguay: Doble Clic.
Gebara, Ivone. (2014). *Filosofía feminista*. Uruguay: Doble Clic.
Gutiérrez, Gustavo. (1975). *Teología de la liberación: Perspectivas*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
Gebara, Ivone. (1989). *El Dios de la vida*. Lima: CEP.
Konings, Johan. (1995). *La Biblia, su historia y su lectura*. España: Verbo divino.
Maduro, Otto. (1995). *Mapas para la fiesta*. Atlanta: AETH.
Mesters, Carlos. (s.f.). *La Practica Liberadora de Jesús*. [Página web en línea]. Disponible en: http://servicioskoinonia.org/biblioteca/bibliodatos1.html?biblo1
May, Roy. (2006). Ética y espiritualidad. Pastoral de la espiritualidad. Ecuador: CLAI.
Moltmann, Jurgen. (2008). *Dios en el proyecto del mundo moderno*. s/l: Universidad Evangélica de Nicaragua.
Montero, Carolina. (2012). *Vulnerabilidad, reconocimiento y reparación. Praxis cristiana y plenitud humana*. Chile: Universidad Alberto Hurtado.
Musskopf, Andre. (2005). *Uma brecha no armario. Propostas para uma Teología Gay*. Sao Leopoldo: CEB.
Musskopf, Andre. (2009). Que comience la fiesta. *Presencia Ecuménica, 67*, 8-16.
Musskopf, Andre. (2011). Entrevista. *Presencia Ecuménica, 72*, 19-22.
Novoa, Amparo. (2012). *Una espiritualidad en perspectiva de género*. En Navarro, Roxana (Directora). Espiritualidad para caminantes. Fuentes, tensiones, fronteras. (pp. 145 161). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
Nuñez, N. (2011). ¿Qué es la diversidad sexual? Reflexiones desde la academia y el movimiento ciudadano. Ecuador: AbyaYala.
ONUSIDA (2012). Situación de derechos y acceso a los servicios de salud de personas HSH, BI, GAY y TRANS. Caracas: Acción Ecuménica.
Orlov, Lisandro. (2011). Anacronismo, Biblia y homosexualidad. *Presencia Ecuménica, 72*, 14-18.
Padilla, René. (1986). Misión integral. Buenos Aires: Nueva creación.
Pagán, Rivera. (2011). Fundamentalismo religioso y homofobia. *Presencia Ecuménica, 72*, 2-12.

Pixley, Jorge. (1996). *La autoridad de la Biblia a la luz de la conmemoración de los quinientos años de la derrota ante los cristianos*. En Duque, José (Ed.). *Por una sociedad donde quepan todos*. (pp. 159-183). San José: DEI.
Queiruga, Andrés. (2000) Fin del cristianismo premoderno. España: Sal Terrae.
Queiruga, Andrés. (2008). *Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana*. Madrid: Trotta.
Russel, Letty M. (1977). *Bajo un techo de libertad. La autoridad en la teología feminista*. San José: DEI.
Spong, Shelby. (2011). *Un cristianismo nuevo para un mundo nuevo*. Quito: Abya Yala.
Sung, Jung. (2002) *Sujeto y sociedades complejas*. Brasil: Vozes
Sung, Jung. (2006). *Educar para Reencantar a Vida*: Petropolis: Vozes.
Sung, Jung. (2007). *Um Caminho Espiritual para a Felicidad*. Petropolis: Vozes.
Sung, Jung. (2008). *Cristianismo de Libertação. Espiritualidade e luta social*. Sao Paulo: Paulus.
Sung, Jung. (2010). *Deus em nós. O reinado que acontece no amor solidário aos pobres*. Sao Paulo: Paulus.
Sung, Jung. (2010). *Deus ilusão ou realidade?* Sao Paulo: Editora Reflexão.
Sung, Jung. (2012). *Semillas de esperanzas: La fe cristiana en un mundo en crisis*. Bolivia: ISEAT.
Sung, Jung. (1995.). *Se deus existe, por que ha pobreza?*
A fe crista e os excluidos. Sao Paulo: Paulinas.
Torralba, Francesc. (2003). *Sobre la hospitalidad. Extraños y vulnerables*. España: PPC.
UNAF (2012). [Página web en línea]. Disponible en: http://www.kaosenlared.net/america-latina/27435-ine-en-venezuela-hay-entre-4000-y-6000-parejas-homosexuales.html?tmpl=component&print=1
Vijver, Enrique. (2000). *La búsqueda de sentido*. En CLAI (Ed.). Desafíos a la Fe en Tiempos de Globalización. Ecuador: CLAI.



"La propuesta de reflexión y práctica construida por César Henríquez en esta obra expone de manera sensible... como punto de partida para la reflexión teológica y práctica eclesiástica la diversidad sexual. En el camino propuesto, el autor va evidenciando que algunos mapas utilizados en el campo de la reflexión teológica y en el cotidiano de las iglesias ya no sirven y nos invita a descubrir los elementos ausentes de esos mapas... ¡El desafío que César nos coloca es hacerlas presentes!."

Dr. André S. Musskopf
Coordinador del Programa de Género y Religión de la Escuela Superior de Teología (EST), Sao Leopoldo-Brasil

César A. Henríquez M.

Es Licenciado en Teología por el Seminario Evangélico Asociado (SEA) de Venezuela, y en Ciencias Bíblicas por la Universidad Bíblica Latinoamericana, San José, Costa Rica; Magister en Teología por la Universidad Católica Santa Rosa (UCSAR) en Venezuela, con estudios de actualización teológica en la Pontificia Universidad Católica de Sao Paulo-Brasil. Ha sido asesor técnico para la elaboración de materiales del Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA) en Venezuela

